



श्री अरविन्द का सर्वांग दर्शन



# श्री अरविन्द का सर्वांग दर्शन

[प्रयाग विश्वविद्यालय की बी० एल० स्थापि के लिए स्वीकृत ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद]

अनु प्रकाशन

मेरठ कैंट

प्रकाशक :  
अनु प्रकाशन  
बम्बई बाजार  
मेरठ कैंट

कोल : 5346 ;

© डॉ० रामनाथ शर्मा

प्रथम संस्करण १९६५  
पूर्णतया संशोधित और परिवर्द्धित द्वितीय संस्करण १९७२

मूल्य : बारह रुपये

मुद्रक :  
सी० टी० प्रिन्टर्स  
बम्बई बाजार  
मेरठ कैंट

# विषय सूची

प्रध्याय  
सूचिका

पृष्ठ संख्या

प्रस्तावना, प्रबन्ध की योजना, प्रणाली, बाद, श्री अरविन्द के दर्शन की रूपरेखा, श्री अरविन्द का संदेश ।

## १. सामान्य सिद्धान्त

१-१६

दर्शन की व्याख्या, दर्शन और जीवन, दर्शन और विज्ञान, सत्य-दर्शन विशेषी मत, धर्म की व्याख्या, धर्म दर्शन । धर्म, दर्शन और विज्ञान का सम्बन्ध ।

## २. ज्ञान और सत्य

१७-३५

उपनिषदों का मत, शंकर का अद्वैतवाद, व्यवहारवादी सिद्धान्त, काण्ट का द्वैतवाद, श्री अरविन्द का पूर्णतावाद :—(क) अज्ञान का उद्देश्य (ख) अज्ञान का कारण, (ग) सात प्रकार के अज्ञान से मान प्रचार के ज्ञान की ओर । सत्य और असत्य—परम सत्ता के अनुभव के रूप में सत्य (ब्रह्मे का मत), व्यावहारिक और मानवीय सत्य, आत्ममूलक सत्य (अस्तित्ववाद), वस्तुमूलक सत्य (मयार्थवाद), पूर्ण अनुभव के रूप में सत्य (श्री अरविन्द का मत) ।

## ३. दार्शनिक प्रणालियाँ

३६-५७

परम्परागत प्रणालियाँ :—(घ) पण्डित्य प्रणाली (च) समीक्षा प्रणाली (ज) द्वन्द्वात्मक प्रणाली । तार्किक विवेचन की प्रणाली, ऐतिहासिक प्रणाली विवेचन तथा समन्वय, पूर्णतावादी मत—ज्ञान में तर्क का स्थान, असीम का तर्क, संबोधि प्रणाली, श्री अरविन्द की पूर्ण प्रणाली ।

## ४. निरपेक्ष तथा ईश्वर

५८-७४

मरस्तु का द्वैतवाद, शंकर का अद्वैतवाद, हेगेल का सर्वप्रत्ययवाद (Pan-logism), ब्रह्मे का मत, ब्रह्म और व्यक्ति । ईश्वर का प्रत्यय । श्री अरविन्द का पूर्णतावादी सिद्धान्त ।

## ५. आत्मा और व्यक्तिकृता

७५-९२

आत्मा का परिवर्तनवादी सिद्धान्त, आत्मा का ज्ञान विषयक महत्व, प्रीत का सर्वप्रत्ययवाद, अद्वैत सिद्धान्त, ब्रह्मे और बोझान्के, व्यक्तिवादी और देववादी श्री अरविन्द का पूर्णतावाद :—जीव मयार्थ है—आत्मा के दो रूप, प्रतिप्रेत तत्त्ववर्ती पुरुष, कर्म का सिद्धान्त, पुनर्जन्म का दार्शनिक सिद्धान्त ।

## ६. जगत और सृष्टि

९३-११०

मायावाद, साध्य का द्वैतवाद, सादृश्यनीति का बहुतत्त्ववाद, नागार्जुन का शून्यवाद श्री अरविन्द का पूर्णतावाद :—सत्ता शक्ति की त्रीड़ा है—शक्ति का स्वरूप, देश काय, माता, सीसा, आविर्भाव, प्रतिमानस सृष्टा ,

## ७. विकास

यन्त्रवादी सिद्धान्त—(अ) आत्में बाबिन (ब) हरबर्ट स्पेंसर । नवोत्थान-  
वाद :—(अ) मेमूएन फ्लैग्लैन्डर (ब) ए० एन० स्टाइटहेड । रचनात्मक  
विकासवाद—सायडमॉर्गेन का सिद्धान्त, द्वन्द्वात्मक विकासवाद :—(अ) हेगेल  
(ब) कोचे । श्री अरविन्द का सिद्धान्त, द्वन्द्वात्मक विकासवाद :—(अ) विकास की प्रगति  
(ब) जड़तत्व भी 'ब्रह्म' है (घ) जीवन (द) जीवन के विकास की तीन  
अवस्थायें (इ) मानस ।

१२५-१३

## ८. विकास

मानस से अविमानस की ओर, उच्च मानस, ज्ञानदीप्त मानस, बोधियम  
मानस, अधिमानस, तम व्यवस्था कठोर नहीं है, दो मोलाई, मानस का आरो-  
हण, स्वान्तर, शैलीकरण, यांत्रिक एवं नवोत्थानवादी विकास, सावकता  
और सातत्यता, आरोहण एवं अवरोहण, सविनष्टता, प्रत्येक विश्व, विश्व के  
क्रम का प्रेरक । पाप, दुःख, असत्य एवं मिथ्या की समस्या—उनकी उत्पत्ति,  
पाप का प्रयोजन ।

१४०-१४४

## ९. धार्मिक अनुभव

हेगेलीय सिद्धान्त (त्रिनिपल के फॉर्म), व्यवहारवादी सिद्धान्त (विनियम जेम्स)  
—प्रकृतिवादी सिद्धान्त (जे० एच० स्टुआ) —मनोविश्लेषणवादी सिद्धान्त  
(फ्रिडरिच क्रायड) —नीति और धर्म—श्री अरविन्द का पूर्ण सिद्धान्त—  
(अ) धार्मिक अनुभव में तर्क का स्थान (ब) रहस्यवाद और बुद्धि-विरोधी  
सिद्धान्त (ग) धर्म का विकास (द) सत्त्वा धर्म और धर्मवाद (इ) पूर्णतावादी  
विचार ।

१४६-१७१

## १०. सर्वांग योग और मानस विकास

परम सत्य, प्रकृति में प्रयोजन, चैतन्य का स्वभाव, चेतना का दोहटा विकास,  
दर्शन एवं धर्म का महत्व, अधिमानस की ओर—योग और विकास, सर्वांग  
योग, निवेदन और एकाग्रता, ज्ञान प्रेम तथा धर्म का समन्वय, त्रिविध  
स्वान्तर, दृष्टा और, नैतिकता का उत्कर्मण, व्यक्ति और समाज ।

१७२-१८०

## ११. निदर्श

मायुक्तिक युग की मानें, श्री अरविन्द का योगदान—उपनिषदीय दृष्टिकोण  
का पुनरुद्धार, सर्वांग दृष्टिकोण, सर्वांग पद्धति, सर्वांग योग, सर्वांग मनोविज्ञान  
व्यवस्था बनाना दर्शन के विरुद्ध है सर्वांग धर्म, व्यापारिकता का स्वभाव,  
अभोग का तर्क, दर्शन और धर्म का समन्वय, नैतिकता का निवेदन नहीं  
व्यापारिक विकास, व्यक्ति और समाज, विज्ञानमय युग का सन्देश, हमारे  
युग का दर्शन ।

१८१-१८३

१८४-१८८

## Selected Bibliography

दुःख पारिभाषिक शब्द

प्रस्तुत प्रबन्ध का उद्देश्य, तत्त्व दर्शन एवं धर्म की प्रमुख समस्याओं पर विशेष ध्यान देते हुये श्री अरविन्द दर्शन का समालोचनात्मक मूल्यांकन करना है। श्री अरविन्द के दर्शन में मानव जीवन के सभी पहलू सम्मिलित हैं यथा सामाजिक, राज-नैतिक, नैतिक, धार्मिक एवं आध्यात्मिक इत्यादि। इन सबका एक ही ग्रन्थ में निरूपण करना कठिन है। अतः लेखक को समाज, दर्शन और राजनीति दर्शन छोड़ने पड़े जिनका उसने यहाँ केवल संक्षिप्त उल्लेख मात्र किया है।\*

प्रस्तुत प्रबन्ध को लिखने में लेखक को अपने निदेशक तथा गुरु प्रवर प्रयाग विश्वविद्यालय के दर्शन विभाग के भूतपूर्व अध्यक्ष स्वर्गीय प्रोफेसर रामनाथ कौल से सदैव प्रोत्साहन मिला था जिनके कृपापूर्ण स्नेह और समयानुकूल परामर्श ने उसे अपने पथ पर दृढ़तापूर्वक स्थिर रखा था। अपने विषय को समझने में उसे काशी विश्वविद्यालय के दर्शन विभाग के भूतपूर्व अध्यक्ष स्वर्गीय डॉ० एस० के० मैत्र की विद्वतापूर्ण कृतियों से बड़ी प्रेरणा मिली थी जिन्होंने अत्यन्त स्नेह से उसे विचार विमर्श करने और सुभाव प्राप्त करने का अवसर दिया था। इनके प्रति-रिक्त भी बहुत से अन्य महानुभाव हैं जो कि प्रस्तुत कृति के न्यूनतम समय में पूर्ण होने के लिये प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से उत्तरदायी हैं। उनमें से मुख्य हैं प्रयाग विश्वविद्यालय के दर्शन विभाग के भूतपूर्व रीडर डॉ० सशचर दत्त, श्री अरविन्द आश्रम पाँटिचेरी के डॉ० इन्द्र सेन और डॉ० जे० स्मिथ। इस सहयोग के लिये लेखक इन सबका आभारी है।

‘अर्चना’

सिविल साइन्स,  
मेरठ।

—रामनाथ शर्मा

\* इस शोध विषय को लेखक ने अपने डॉ० लिट० उपाधि के लिये लिखे गये शोध प्रबन्ध ‘श्री अरविन्द का समाज दर्शन’ में लिया है।





औद्योगीकरण से भाराक्रान्त आधुनिक सभ्यता से मानव के बर्बरता की ओर पतन अथवा मानव-जाति के पूर्ण विनाश का भय है। आज मानव को यन्त्रीकरण और भौतिकवाद से उत्पन्न आणविक युग की विशेष समस्याओं का सामना करना पड़ रहा है। सभी ओर हम अथ्यवस्था और असन्तोष पाते हैं। सभी ओर से युग की विशेष समस्याओं के सुलभाब भी उपस्थित किये गये हैं। क्रुद्ध का परीक्षण किया जा चुका है और उन्हे छोड़ दिया गया है शेष का अभी प्रयोग होना है। विज्ञान और अन्तर्राष्ट्रीय विधान असमर्थ सिद्ध हो चुके हैं। विचारशील व्यक्ति धर्म, नैतिकता और आध्यात्मिकता की ओर देख रहे हैं। जैसा कि एक विचारक ने कहा है "हमारे सन्मुख जो विकल्प उपस्थित है वह इस प्रकार है : या तो हमारी मानसिक शक्ति का क्षय, मानव का पतन, उसकी बौद्धिक एवं आध्यात्मिक क्रियाओं की गतिहीनता, जो कि अधिकाधिक मजबूत होती जाती है और अन्त में प्रत्यधिक केन्द्रित सत्तायुक्त नवीन अधिनायकतन्त्रवादी शासन की दासता; अथवा एक आध्यात्मिक विकास, मानव का इस सत्य की ओर जागरण कि वह आखिरकार असय आध्यात्मिक शक्तियों से सम्पन्न एक चेतन प्राणी है, और अपनी स्वतन्त्रता की रक्षा करने एवं विज्ञान और औद्योगीकरण की तथाकथित उन्नति को एक जनतन्त्रीय व्यवस्था के अन्तर्गत नैतिक और आध्यात्मिक आदर्शों के आधीन करने का एक दृढ निश्चय।"<sup>†</sup>

श्री अरविन्द का विश्वदर्शन मानव की समस्याओं का आध्यात्मिक सुलभाब प्रस्तुत करता है। उसके विभिन्न पहलुओं की पारस्परिक सानुकूलता, एवं अन्य दर्शनों में उसका महत्व निर्धारित करना ही प्रस्तुत प्रबन्ध का प्रयोजन है। परन्तु यह स्रोत दर्शन एवं धर्म की समस्याओं तक ही सीमित कर दी गई है। विभिन्न अध्यायों के हेतु चुने हुए विषय हैं : सामान्य सिद्धान्त, ज्ञान और सत्य, प्रणालियाँ, निरपेक्ष एवं ईश्वर, आत्मा और जीव, विश्व तथा सृष्टि, विकासवाद, धार्मिक अनुभव और अन्त में पूर्ण योग एवं मानव विकास। इस योजना में प्रत्येक अध्याय अपने से पिछले अध्याय पर आधारित है। इस प्रकार सामान्य सिद्धान्त, अर्थात् दर्शन तथा धर्म की व्याख्या तथा विज्ञान से उनके सम्बन्ध का ज्ञान और सत्य के प्रत्यय से अनिष्ट सम्बन्ध है। ज्ञान एवं सत्य का स्वभाव ही उनकी स्रोत की

प्रणाली का निश्चय करता है। विभिन्न प्रश्नर के ज्ञान की प्राप्ति के हेतु भिन्न-भिन्न प्रणालियों की आवश्यकता है। प्रणालियों से हम परम सद्बस्तु पर आते हैं जो कि अपने सम्पूर्ण रूप में दर्शन में निरपेक्ष तथा धर्म में ईश्वर की सत्ता से ज्ञात है। सद्बस्तु का दूसरा अत्यन्त महत्वपूर्ण रूप है आत्मा और जीव जिसको परम सद्बस्तु में स्थान मिलना आवश्यक है। अब हम उपनिषदों की परम्परा के अनुसार आत्मा से विद्व और सृष्टि की ओर आते हैं। समस्या है एक ओर अनेक, सत् और उसकी संभूति का सम्बन्ध। यहाँ पर विकास का प्रत्यक्ष अत्यन्त महत्वपूर्ण है यहाँ तक कि अब कहीं उसका निर्देश करने के अतिरिक्त लेखक को उसके लिये पूरे दो अध्याय देने पड़े हैं। यहाँ तक परम सद्बस्तु की स्वभाव का वर्णन किया गया है। अब नवें और दसवें अध्याय में लेखक ने मानव और प्रकृति में इस विनाशवादी प्रयोजन को सिद्ध करने के लिये धर्म और योग के महत्व का मूल्यांकन किया है। इस प्रकार यह सम्पूर्ण विस्तृत आयोजन विज्ञान के प्राप्य पर केन्द्रित है जो कि श्री अरविन्द के दर्शन का मूल सत्य है।

प्रस्तुत प्रबंध में लेखक की प्रणाली है रचनात्मक आलोचना (Constructive Criticism) अथवा आलोचना के द्वारा रचना। प्रत्येक अध्याय में प्रस्तुत विषय पर उपस्थित मुख्य सिद्धांतों की आलोचना से प्रारम्भ करके उसमें से एक विशेष सिद्धान्त विकसित किया गया है तथा इस विशेष दृष्टिकोण से श्री अरविन्द के मत का मूल्यांकन किया गया है। इस आलोचना की पृष्ठभूमि में लेखक का तर्क है सर्वांग अनुभव का तर्क जिसमें सभी अनुभवों की अंतर्धर्मता है। इस प्रकार लेखक ने सब कहीं विरोधी मतों के मौलिक सत्यों को स्वीकार किया है। विवाद केवल उनके पूर्ण सत्य के अधिकार से है। लेखक के मत में सत्य सर्वांगीण होना चाहिये। उसमें अन्य मतों का निषेध नहीं बल्कि सामंजस्य होना चाहिये। अतः लेखक का मुख्य उद्देश्य अन्य सिद्धान्तों की आलोचना नहीं बल्कि समन्वय करना है। प्रत्येक अध्याय में अन्त में प्रस्तुत समस्या पर अपने निष्कर्षों का सारांश दे दिया गया है।

प्रस्तुत प्रबंध इस मौलिक धारणा पर आधारित है कि अनुभव समस्त दर्शन का मूल आधार है। जितना ही अधिक सर्वांगीण अनुभव होगा, उस पर आधारित दर्शन भी उतना ही सर्वांगीण होगा। दर्शन में ऐन्द्रिक, भाविक, गुह्य (Occult) प्राणायामिक (Vital) और आध्यात्मिक (Spiritual) इत्यादि सभी प्रकार अनुभवों को स्थान मिलना चाहिये। दर्शन और धर्म का सम्बन्ध अत्यन्त घनिष्ठ है यद्यपि कि दोनों ही भिन्न-भिन्न मार्गों से उसी एक ही परम सद्बस्तु पर पहुँचते हैं। पूर्णतः सद्बस्तु दर्शन और धर्म दोनों को ही सन्तुष्ट करती है। वह हमारी सम्पूर्ण सत्ता को सन्तुष्ट करती है। स्वनामधन्य निरपेक्ष में सभी प्रतीति जगत का समावेश होना चाहिये, किसी का भी निषेध नहीं। वास्तविक दर्शन स्वीकारात्मक दर्शन है। उदार और समन्वयात्मक दृष्टिकोण हमारे युग की भाँति है। दर्शन

जीवन के निकट होना चाहिये । उसको मानव और मानव तथा प्रकृति के बीच की खाई को पाटना चाहिये । अधिकतम विशाल और विस्तृत दृष्टिकोण ही सर्वाधिक बुद्धिमत्तापूर्ण है । तर्कों को अनुभव पर आधारित होना चाहिये । खोज के विषय के अनुसार उसकी प्रणाली भी परिवर्तित होनी चाहिये । विज्ञान, दर्शन, धर्म, मनोविज्ञान अथवा मानव ज्ञान के किसी भी अन्य क्षेत्र में सर्वांगपूर्ण सिद्धान्त को सभी अन्य सिद्धान्तों के लिये स्थान देना चाहिये और उनकी सीमाओं का निर्देश करते हुए उन सबको एक सर्वांगपूर्ण में समन्वित करना चाहिये । मानव ज्ञान की विभिन्न शाखाओं में परस्पर विरोध अनिवार्य नहीं है । दर्शन को एक ऐसा विद्वत् रूप उपस्थित करना चाहिये जिसमें ज्ञान की प्रत्येक शाखा के सार्यों की परिपुष्टि हो ।

- श्री अरविन्द आधुनिक युग में उपनिषदों के द्रष्टा के अवतार हैं परन्तु शंकर एवं रामानुज इत्यादि के ममान भाष्यकार नहीं । अपनी स्वतन्त्र साधना के बल पर यदि वे उपनिषदों के सार्यों पर ही पहुँचे तो यह दर्शन की देशकाल-अतीतता का एक प्रमाण ही है, यद्यपि अपने 'विद्वत् रूप दर्शन' में वे उपनिषदों से बहुत आगे बढ़ गये हैं । वे दर्शन की पूर्वीय एवं पश्चिमी गंगा-जमुना के पवित्र-संगम, तन-मन-आत्मा, सभी को दैवी सत्ता के अवरोहण का माध्यम बना देने वाले एक योगी, पृथ्वी पर ईसा के 'इश्वरराज्य' की कल्पना को भूमिमान बनाने का आयोजन करने वाले युगप्रवर्तक नेता और खोयी सस्कृति तथा कृत्रिम सभ्यता के भार से लड़खड़ाती हुई मानव जाति को अतिमानस के विज्ञानमय-नौक भी प्रोद-ले जाने वाले एक महान् पथ-प्रदर्शक हैं । स्वतन्त्र मौलिक अनुभूति पर आधारित होने पर भी उनका दर्शन अनायास ही पूर्व और पश्चिम के सभी दर्शनों का एक समुच्चय बन पड़ा है, क्योंकि एक सम्पूर्ण आध्यात्मिक अनुभव किसी भी एकान्वी अनुभव को बहिष्कृत नहीं करता बल्कि अपने सर्वश्रेष्ठ दृष्टि क्षेत्र में सभी को उपयुक्त स्थान प्रदान करता है । अतः श्री अरविन्द का महान् ग्रन्थ "लाइफ दिवाइन" कोई सर्वदर्शन-सार-संग्रह नहीं बल्कि सच्चिदानन्द सत्ता के रहस्य के साक्षात्कार का मानव-मुलभ भाषा में वर्णन है । दर्शन में श्री अरविन्द की प्रणाली पूर्ण योग पर आधारित अनुभव की अतीत के तर्कों के अनुसार व्याख्या है । एक सम्पूर्ण अनुभव की प्रणाली और उसकी बौद्धिक व्याख्या के लिये तदनु-कूल तर्कशास्त्र, ये दोनों ही दर्शन के दो अनिवार्य अंग हैं क्योंकि दर्शन में स्थान पाने के लिये पहली शर्त अनुभव की तर्कपूर्ण व्याख्या है । अतः श्री अरविन्द कोरे रहस्यवादी अथवा द्रष्टा ही नहीं बल्कि शंकर और वैदले के जोड़ के तार्किक और फाट तथा हैगल के समान बुद्धिवादी हैं । उनका दर्शन पूर्ण अनुभव और अदम्य बुद्धि का अनुपम सामंजस्य है ।

श्री अरविन्द के सर्वांग योग का उद्देश्य पृथ्वी पर दिव्य जीवन की स्थापना है । यह दिव्य जीवन सर्वप्रथम एक अन्तरंग जीवन है क्योंकि बाह्य दिव्य

जीवन की स्थापना के लिये अन्तर्जीवन का रूपान्तर पहली चर्चा है। श्री भरविन्द के अनुसार प्रकृति का सद्य मानवात्मा का पूर्ण विभाग करना है। पूर्ण विकास का अर्थ है सम्पूर्ण जीव में आत्मचेतना का प्रवाह। अतः यहाँ अचेतना अथवा अचेतनता का कोई स्थान नहीं है। दूसरे, पूर्ण विभाग का अर्थ है सम्पूर्ण जीवन में अन्तरंग और पूर्ण व्यक्ति का प्रादुर्भाव। अन्त में पूर्ण विकास का अर्थ है विश्व और परमात्मा में प्रसार। अतः दिव्य जीवन में मंत्रमित्र अहंकार की सीमित सत्ता का कोई स्थान नहीं है। यह परिस्थिति-निरपेक्ष है और तन-मन-प्राण पर आधारित नहीं है।

अन्तरंग जीवन का अर्थ व्यक्तिगत अहंकार का सत्तेपूर्ण जीवन नहीं है परन्तु इसके विपरीत वह सार्वभौम जीवन की ओर पहला कदम है। यह दृष्टि और समष्टि के जीवन को एक दूसरे के निकट लाता है। इसी कारण दिव्य जीवन में दूसरों के तन, मन, प्राण एवं आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव है। इससे दिव्य प्राणी न केवल प्रेम और गहानुभूति के आधार पर बल्कि अन्य जीवों के प्रत्यक्ष और पूर्ण ज्ञान के आधार पर कार्य करता है। दिव्य समाजों में पारस्परिक सहयोग के लिये किन्हीं कृत्रिम प्रयत्न की आवश्यकता नहीं होगी। व्यक्ति-व्यक्ति और समाज-समाज एवं व्यक्ति और समाज में परस्पर विभिन्नता होते हुए भी एक सहज सहनशीलता और गहयोग होगा क्योंकि सभी अपने को उस एक असीम चेतन सत्ता के कार्य-साधन का निमित्त मात्र मानेंगे। श्री भरविन्द ने दिव्य जीवन की इस कल्पना का 'साइक डिवाइज', 'ह्यूमन यूनिटी' इत्यादि प्रमुख ग्रन्थों में विस्तारपूर्वक वर्णन किया है। श्री भरविन्द पहले योगी या और फिर दर्शनकार। उसका दर्शन योगिक अनुभव का बौद्धिक विश्लेषण है। दर्शन, धर्म, नीति, विज्ञान तथा कला सभी योग के आधीन हैं, सभी का सद्य योग ही है। पूर्ण योग पर आधारित होने के कारण श्री भरविन्द के दर्शन में सभी विचार-धाराओं का एक अपूर्व सामंजस्य है, सभी दर्शनों का उचित स्थान है।

### श्री भरविन्द का संदेश†

महायोगी श्री भरविन्द का संदेश विश्व की भारतीय संस्कृति का संदेश है। एक शब्द में उनका संदेश सर्वांग जीवन का संदेश है। सर्वांग जीवन का अर्थ ऐसा जीवन है जिसमें तन, मन और प्राण सभी का समुचित संतोष और विकास हो। यह आध्यात्मिक जीवन में ही सम्भव है क्योंकि आत्मा ही निम्न तत्वों का समन्वय कर सकती है। मानसिक स्तर का जीवन एक द्वन्द्वात्मक जीवन है। यह द्वन्द्व ही आधुनिक व्यक्ति और समाज की समस्त समस्याओं का मूल कारण है। इसका एक मात्र सुलभ एवं मानसिक स्तर का उत्क्रमण करना है। मानव जाति के आध्यात्मिक स्तर पर आरोहण करने से ही विश्व की

† आकाशवाणी सधनऊ, हलाहवादे से २१ अक्तूबर १९५६ को प्रसारित लेखक द्वारा वाता

सामाजिक और राजनीतिक समस्यायें सुलझ सकती हैं। अन्य सभी प्रयत्न केवल थोड़ा बहुत ही निदान कर सकते हैं।

यूँ तो श्री भरविन्द से पूर्व भी अनेक मनोपियों ने आध्यात्मिक जीवन का संदेश दिया है परन्तु आध्यात्मिक जीवन का इतना सर्वांग और स्पष्ट चित्र शायद ही कभी किसी ने उपस्थित किया हो। आध्यात्मिकता की घोट में बहुधा पलायनवाद, निराशावाद, मायावाद और हठवाद इत्यादि एकांगी दृष्टिकोण पलते रहे हैं। निम्न तत्त्व की अवहेलना करने वाला उच्चतर तत्त्व भी निम्न के समान ही एकांगी है। हठवादी सन्यासी और भोगवादी गृहस्थ दोनों ही समान रूप से निपेघात्मक हैं। सर्वांग दृष्टिकोण गीता के दर्शन के समान सन्यास और भोग का समन्वय है। श्री भरविन्द ने ही सर्वप्रथम इस तथ्य पर जोर दिया कि आध्यात्मिक विकास सर्वांगीण विकास है। उसमें शरीर, मानस और प्राण सभी का विकास अपेक्षित है। पहले आध्यात्मिक परम्परा में शरीर को निकृष्ट और धिनीना समझकर उसकी अवहेलना की जाती थी। श्री भरविन्द ने दिव्य जीवन के साथ दिव्य शरीर की सम्माननाओं पर जोर दिया। जड़ तत्त्व भी ब्रह्म है, केवल यहाँ वह निश्चेतना के आवरण में छिपा है। इस निश्चेतना के आवरण को हटाना होगा। शरीर की जड़ता, प्रमाद, पाशविकता और दुराग्रह को सन्यास के द्वारा दूर करके भौतिक चेतना को भी आध्यात्मिक विकास की ओर उन्मुख करना होगा। श्री भरविन्द ने इस विषय को अपनी अनेक पुस्तकों में स्पष्ट किया है। पाण्डिचेरी प्राथम में शारीरिक विकास पर इतना जोर देकर बाहरी व्यक्ति को इस विविध 'प्राथम' के जीवन पर आश्चर्य होता है।

श्री भरविन्द के संदेश में यथार्थवाद और आदर्शवाद का अदभुत सामंजस्य है। विशानमय (Supramental) युग की बात करते हुए भी उन्होंने अपने पाँच सदैव डोल घरती पर रखे हैं। मानव मनोविज्ञान के क्षेत्र में वे प्रकृतिवादियों और मनोविश्लेषणवादियों द्वारा खोज किये सभी सत्तों को मानते हैं परन्तु योग के व्यावहारिक अनुभव के आधार पर उनकी सीमायें भी निर्धारित करते हैं। क्रॉयड के साथ जीवन में दमित यौन वासनाओं की शीड़ा को स्वीकार करते हुये भी वे प्रत्येक कार्य को यौन-सिद्धान्त से समझाने को तैयार नहीं। परन्तु दूसरी ओर वे इन्द्रिय-दमन के दोषों के प्रति भी जागरूक हैं। इन्द्रिय-दमन के दुष्परिणामों को देखकर मनोविश्लेषणवादी 'मुक्त अभिव्यक्ति' को एक मात्र विकल्प मानते हैं। परन्तु यह तो निम्न वासनाओं की ओर भी चलवान बना देगा। दमन और मुक्त अभिव्यक्ति के विरुद्ध श्री भरविन्द आध्यात्मिक रूपान्तर की आवश्यकता पर जोर देते हैं। निम्न वासनाओं को उठाकर आध्यात्मिक स्तर पर रख देने से न तो पीछे लौटने का सत्रा है और न मानसिक रोगों का भय। व्यक्तित्व की सहिलपटता मनोविज्ञान की सबसे बड़ी समस्या है। परन्तु रूपान्तर के बिना इस समस्या का कभी स्थायी सुलझाव नहीं हो सकता। मनोविज्ञानिकों

की सबसे घड़ी मूल यह है कि वे मानव को पशु मान कर चले हैं। धार्मिक व्यक्ति उसको बिल्कुल देवता ही मान लेते हैं। श्री अरविन्द के मत में मानव एक विकासशील प्राणी है जो पशु से देवता बन सकता है और यही उसका सत्य है।

धर्मार्थ काम मोक्षार्णाम् के प्राचीन भारतीय भावधर्म को मानते हुये भी श्री अरविन्द समझते के स्थान पर रूप की महत्ता पर जोर देते हैं। मर्वांग विकास तन, मन और प्राण का पृथक्-पृथक् विकास अथवा पारस्परिक समझौता नहीं है। उसमें तन मन और प्राण का एक आध्यात्मिक रूपान्तर, बँटोकराण और प्रतिमानसिक स्तर पर आरोहण सन्निहित है। समझौते में पीछे लौटने की सम्भावनाएँ सदैव बनी रहती हैं। रूपान्तर हो जाने पर यह भय नहीं रहता।

मानसिक जीवन अथवा ज्ञान के क्षेत्र में सब कही श्री अरविन्द ने सर्वांग दृष्टिकोण पर जोर दिया है। मायावाद संसार के समस्त ज्ञान को भ्रमिष्ठा ठहरता है परन्तु यह भ्रमिष्ठा ही विद्या की ओर से जाने का मार्ग है। भ्रजान से ज्ञान में कूदा नहीं जा सकता। मानसिक विकास में भ्रजान का काम और ज्ञान का विकास अन्योन्याश्रित है। अतः सासारिक ज्ञान का व्यावहारिक ही नहीं बल्कि पारमार्थिक क्षेत्र में भी अपना महत्व है। मानव ज्ञान के प्रत्येक क्षेत्र में आज नये-नये सिद्धान्तों, नये-नये वादों का बोलबाला है। इनके समुल्ल सघर्ष में सत्य का निश्चय करना कठिन है। आवश्यकता किसी नये सिद्धान्त की नहीं, बल्कि एक ऐसे सर्वांग दृष्टिकोण की है, जो एक सर्वांग पूर्ण से सभी वादों के लिये स्थान पा सके, सभी की सीमाएँ निर्धारित कर सके और फिर सभी से भागे बढ़ सके। दर्शन, कला, साहित्य, मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र, समाजविज्ञान, राजनीति, धर्म और अध्यात्मशास्त्र तक में श्री अरविन्द इसी प्रकार के सर्वांग दृष्टिकोण पर जोर देते हैं। इसमें संतुलन भी है और सहिष्णुता भी, विवेचन भी है और समन्वय भी तथा उदारता भी है और न्याय भी। विभिन्न क्षेत्रों की समस्या को इस नवीन दृष्टिकोण से देखने पर एक नवीन प्रकाश मिलता है, विचार स्पष्ट होते हैं।

सामाजिक क्षेत्र में श्री अरविन्द न तो एकदम व्यक्तिवादी हैं और न धोर समाजवादी। सामाजिकता का अर्थ यह नहीं कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी व्यक्तिगत विशेषताओं का सर्वथा परित्याग करके एक निराट यन्त्र का पुर्जा मात्र बन जाय। व्यक्तिगत जीवन के प्रत्येक पक्ष पर सामाजिक अधिकार एक खतरनाक सिद्धान्त है, जो मानव की सभी विशेषताओं की अवहेलना करके उसको धर्म की एक एकाई बना डालना चाहता है। व्यक्तिगत समाज का सुधार और रूपान्तर करते और उसको आगे बढ़ाते हैं। व्यक्तित्व का विनाश समाज के विकास को रोक देगा। इस प्रयत्न में श्री अरविन्द भारी व्यक्तिवादी हैं। परन्तु दूसरी ओर समाज का बहिष्कार करके उसकी अवहेलना करके व्यक्तिगत विकास का प्रयत्न भ्रजान का ही परिचायक है। आत्मा का एक सामाजिक पक्ष भी है जिसकी अवहेलना करने से विकास एकांगी हो होया। समाज और व्यक्ति के अधिकांश हित अन्योन्याश्रित

हैं। परिवार तथा अन्य सामाजिक संस्थाओं के बाहर रह कर व्यक्ति में अनेक गुणों का प्रभाव बना रहता है। आध्यात्मिक विकास में, जैसा कि ईसा ने बतलाया है, दान से समृद्धि, मृत्यु से जीवन और आत्मत्याग से आत्म साक्षात्कार मिलता है।

भौतिक क्षेत्र में भी श्री अरविन्द का संदेश वही सन्तुलन और सर्वांग दृष्टि-कोण लिये है। जहाँ तक भौतिक वस्तुओं के वितरण का सम्बन्ध है, जहाँ तक मानव की आवश्यकताओं और आराम के साधनों का सम्बन्ध है, वहाँ तक श्री अरविन्द उसके साम्यवादी हैं। वे पूँजीवाद के घोर विरोधी हैं, और मार्क्स के नाथ यह मानते हैं कि काल का प्रवाह पूँजीवाद को अधिक दिन न टिकने देगा। परन्तु भौतिक स्तर से ऊपर उठकर आण्णात्मक और मानसिक सम्बन्धों में साम्यवाद कोई सुलझाव नहीं उपस्थित करता। उसका क्षेत्र केवल भौतिक स्तर है। रोटी की समस्या भौतिक स्तर पर अत्यधिक महत्वपूर्ण होने पर भी जीवन की समस्या नहीं है अतः उसको येन केन प्रकारेण नहीं हल किया जा सकता। बर्ग संघर्ष पर आधारित साम्यवादी साधन मानव के आध्यात्मिक विकास में बाधक हैं। साम्यवाद के आध्यात्मिक रूपान्तर की आवश्यकता है।

अन्तर्राष्ट्रीय राजनैतिक क्षेत्र में श्री अरविन्द एक विश्वराज्य के जन्मदेस्त हामी हैं। यह विश्वराज्य विश्व के समस्त राष्ट्रों का एक मंथ होना चाहिये जिसमें सभी की राष्ट्रीय विशेषताओं का अपना स्थान हो। जिस प्रकार आदर्श राष्ट्र वही है, जिसमें व्यक्ति की स्वतन्त्रता और पूर्णता का समाज के विकास और संगठन से सामंजस्य हो उसी प्रकार अन्तर्राष्ट्रीय समाज अथवा राष्ट्र में प्रत्येक राष्ट्र की स्वतन्त्रता और विकास का समस्त मानवता के विकास और पूर्णता से सामंजस्य होना चाहिये। विश्व शान्ति की समस्या को सुलझाने में श्री अरविन्द की दिव्य दृष्टि कठोर धर्मार्थवाद पर आधारित है। सेनाओं में कटौती अथवा निःशस्त्रीकरण कोई स्थायी निदान नहीं है। न ही कुछ दृढ़ अन्तर्राष्ट्रीय नियम ही विश्व में स्थायी शान्ति स्थापित कर सकते हैं। एक स्वेच्छापूर्ण और सुदृढ़ विश्व-राष्ट्र ही एकमात्र निदान है। यह विश्व-राष्ट्र, जाति, देश, संस्कृति और भाषिक सुविधाओं के आधार पर बने भिन्न-भिन्न स्वतन्त्र समुदायों का संगठन होगा इसमें कुछ बड़े राष्ट्रों की ठेकेदारी नहीं बल्कि सभी राष्ट्रों को समान अधिकार होंगे। इस विश्व-राष्ट्र की विश्व सरकार की महत्ता स्थायी रखने के लिये उसको एक सबल सैन्य दल रखना होगा। राष्ट्र-राष्ट्र में प्रेम नहीं हो सकता। जब तक मानव स्वभाव परिवर्तित नहीं होता तब तक जीवन का नियंत्रण शक्ति द्वारा ही किया जा सकता है। सैनिक, पुलिस, प्रशासन, विधान, न्याय तथा भाषिक, सामाजिक और सांस्कृतिक सभी व्यवस्थाओं पर अन्तर्राष्ट्रीय सरकार का नियंत्रण होना चाहिये।

परन्तु मानव समाज के विकास में विश्व सरकार की स्थापना कोई अन्तिम



कड़ी नहीं है। सभी प्रकार की बाह्य व्यवस्थाएँ कालान्तर में कठोर और गतिहीन हो जाती हैं। इसी कारण राष्ट्रीय समाजवाद से भ्रष्टाचारवाद का जन्म होता है और यांत्रिक एकरा के विरुद्ध व्यक्ति विद्रोह करते हैं। मानव जाति में एक स्थायी एकता स्थापित करने के लिये एक आन्तरिक क्रान्ति की आवश्यकता है। मानवता का धर्म आध्यात्मिक बनना चाहिये और यह आध्यात्मिकता सम्पूर्ण मानव समाज का आन्तरिक नियम बन जाना चाहिये। मानवता का एक आध्यात्मिक धर्म ही मनुष्य जाति को बाँधी सकट से बचा सकता है। इसका तात्पर्य एक ऐसी विकासोन्मुख सार्वजनिक चेतना से है जो प्राणीमात्र में उस अन्तःस्थ परम शक्ति का अनुभव करे जिसके प्रयोजन की सिद्धि के हेतु मानवता भी एक साधन मात्र है।

स्पेंसर आदि निराशावादी दार्शनिकों के विरुद्ध भी अरविन्द मानव जाति के उज्ज्वल भविष्य में एक अदम्य आशावाद लेकर चलते हैं। यह आशावाद महान् आदर्शवादी होते हुये भी ठोस यथार्थवादी भूमि पर आधारित है। महायोगी केवल दार्शनिक ही नहीं बल्कि एक महान् राजनीतिज्ञ भी थे। उनका संदेश मानव जाति के सर्वांग विकास और दीर्घी रूपान्तर का संदेश है। उनकी पत्नी दिव्य दृष्टि मानव की बाह्य राजनीतिक, सामाजिक और धार्मिक उपलब्धियों के पीछे छिपे प्रकृति के प्रयोजन को देख लेती है। उनके संदेश मानव जीवन को उसी दीर्घ प्रयोजन के सामंजस्य में लिये चलते हैं। वर्तमान व्यक्तिगत, राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं को सुलझाने में उनके संदेश बड़े दूरदर्शितापूर्ण और समीचीन हैं।

—लेखक

## सामान्य सिद्धान्त

"प्राप्यात्मिक और दार्शनिक दोनों ही ज्ञान में शब्दों के प्रयोग में स्पष्ट और यथार्थ होना आवश्यक है ताकि विचार और अनुभव की कमहीनता से बचा जा सके जो कि उन शब्दों की अव्यवस्था के कारण होती है जिनको हम उन्हें प्रकट करने में प्रयोग करते हैं।"

— श्री भरविन्द<sup>१</sup>

किसी प्रत्यय की व्याख्या करने का अर्थ है उसकी परिधि यथवा सीमा निर्धारित करना, उसको यथार्थ रूप से निश्चित करना, उसका ठीक-ठीक वर्णन करना अथवा उसके अर्थ का निश्चय करना। इस प्रकार व्याख्या प्रत्यय के यथार्थ अर्थ के स्पष्टीकरण को कहते हैं। मानव बुद्धि के सर्वाधिक व्यापक प्रत्ययों की व्याख्या करना अत्यन्त कठिन है परन्तु फिर भी अधिकाधिक स्पष्टता की ओर मतसोन्मुख मानव विचार को उनकी व्याख्या करने की आवश्यकता भी सदैव उतनी ही अधिक रहती है। दार्शनिक को इन प्रत्ययों पर एकाग्रता से मनन करना पड़ता है जब तक कि वे अपने अनुरूप सद्बस्तु को और भी अधिक यथार्थता से स्पष्ट करने लगे। इस प्रकार, किसी भी प्रत्यय की व्याख्या करने के हेतु दार्शनिक को, प्रत्यय के तर्कपूर्ण विश्लेषण और उसके अनुभव के घालोचनात्मक मनन की दोहरी प्रिया अपनाती पड़ती है। अपने सामान्य अवलोकन में दार्शनिक किसी विशेष प्रत्यय की केवल सामान्य और विस्तृत विशेषताओं का ही निर्देश कर सकता है। स्पष्ट है कि धर्म अथवा दर्शन की व्याख्या किसी विशेष धर्म यथवा दर्शन की व्याख्या न हो कर उनके सर्वसाधारण रूप की ही व्याख्या होगी।

प्रस्तुत अध्याय में लेखक ने दर्शन और धर्म के प्रत्यय को स्पष्ट करने और उनके अन्तर्सम्बन्ध की समझने को चेष्टा की है। इसके लिये उसने प्रत्यय के तर्कपूर्ण विश्लेषण और उसके इतिहास के सामानोचनात्मक निरीक्षण की दोहरी प्रिया

## २ श्री परचिन्ता का सक्षीय दर्शन

को अपनाया है। सामान्यतया दर्शन का इतिहास व्यक्तियों के अनुभवों के तर्कपूर्ण विवेचन का संग्रह है जो कि सत्य के भिन्न-भिन्न पहलुओं का प्रतिनिधित्व करते हैं। अतः अन्य पहलुओं की कटु आलोचना नहीं बल्कि पूर्ण के प्रकाश में उनका मूल्यांकन करके उन को समुचित स्थान प्रदान करना ही वांछनीय है।

### दर्शन का प्रत्यय

परस्तू ने भौतिक शास्त्र के पदवात् अध्ययन करने के लिये Meta-physics (सत्य दर्शन) की रचना की। "मैटाफिजिक्स" का शाब्दिक अर्थ है "भौतिकशास्त्र के पदवात्"। वह अन्तिम विज्ञान है, विज्ञानों का विज्ञान। वह पहला विज्ञान भी है, सब विज्ञानों की जननी। वह उसको सत्ता का विज्ञान (Science of Being) भी कहता है यद्यपि ऐसा विज्ञान असम्भव है क्योंकि विज्ञान केवल प्रतीति जगत की त्रियाश्री से सम्बन्धित है। दर्शन का सम्बन्ध सत्ता (Being) और सभूति (Becoming) दोनों से ही है। अतः विज्ञान भी उसके अन्तर्गत आ जाता है। मानव नित्यता (Eternity) और अनित्यता दोनों का ही अनुभव करता है। मानव के सम्पूर्ण अनुभव की व्याख्या के रूप में दर्शन सर्वांगीण सत्य की मोज है।

आधुनिक दर्शन के नव प्रभात में बुद्धिवादियों ने स्वयंसिद्ध सिद्धान्तों से वियोजित ज्ञान के रूप में दर्शन की परिभाषा की। दर्शन की बुद्धिमय प्रपञ्च गणितमय बनाने के इस प्रयास का लक्ष्य उसमें पर्यायता लाना था। परन्तु विचार के माध्यम से दर्शन कभी भी गणित के समान पर्याय्य होने का स्वप्न नहीं देख सकता क्योंकि विचार सत्ता होते हुए भी सद्वस्तु (Reality) नहीं है। प्रपञ्चार्थता दर्शन की दुर्बलता भी है और बल भी। दार्शनिक, ज्ञान का प्रेमी है, उसका सर्वाधिकारपूर्ण स्वामी कभी नहीं। असीम का सनीम के द्वारा पूर्ण ज्ञान तात्त्विक दृष्टि से नितान्त असम्भव है यद्यपि मानव का कर्तव्य तो उसकी ओर निरन्तर बढ़ते जाना ही है। सद्वस्तु को रूप और तत्त्व, विषयी और विषय, "सत्ता" और "सत्त" में मर्दव विभाजित कर देने वाला मानव-विचार सद्वस्तु का प्रतिनिधित्व कभी नहीं कर सकता जोकि एक सर्वव्यापी आध्यात्मिक सत्ता है। दर्शन, तर्क और गणित के आगमन और नियमन का विषय नहीं होने वैसे ही वे दर्शन पर नियम रमायनशास्त्र और धारोपशास्त्र पर लागू नहीं होने वैसे ही वे दर्शन पर भी नहीं लागू होने। अनुभव के प्रत्येक नवीन क्षेत्र के अपने नियम हैं। अपरोक्ष अनुभव में सम्बन्ध विच्छेद होते ही दर्शन मानव बुद्धि की मूलमूर्तियों में प्रपञ्च मार्ग को देना है जिसमें हम नहीं नहीं पहुँच पाते।

२ "बुद्ध (परमेश्वर) सामान्यतः मूर्तता से भी मूर्त है और इसलिये नाम और रूप के तर्कों को मानदण्ड बनाकर उनके विचार में अनेक नवीन बुद्धि के आगमन, नियमन, अनुमान प्रपञ्च क्षेत्र का विषय नहीं हो सकता।"—श्री अर्जुनचन्द्र चण्डिका, भाग १०, मं० २, पृष्ठ २५

लॉक, यकॉले और ह्यूम के प्रतिनिधित्व में बुद्धिवादियों के विरोधी अनुभव-वादी दल ने दर्शन को अनुभव पर आधारित करने की आवश्यकता का बड़े जोर-शोर से प्रतिपादन किया। लॉक ने यह निर्देश किया कि अपनी विषय सामग्री के लिये दर्शन का रूप और माधन अनुभव पर निर्भर है। यह बुद्धिवादी एकागिता के लिये उचित उपचार था परन्तु दर्शन को ऐन्द्रिक अनुभव तक सीमित करके अनुभववादियों ने पलड़े को दूसरी दिशा की ओर झुका दिया जिसका परिणाम हुआ समस्त दर्शन का निषेध। यह स्वामाविक था क्योंकि यदि इन्द्रियानुभव ही एक मात्र अनुभव है तो दर्शन आकाश कुसुम की खोज मात्र है। अपने यथार्थ रूप को प्राप्त करने के लिये दर्शन को धार्मिक, नैतिक, वैज्ञानिक, प्राध्यात्मिक इत्यादि सभी प्रकार के अनुभवों के समावेश के लिये अपने क्षेत्र का विस्तार करना होगा। ह्यूम ने बुद्धि की महत्ता का निषेध किया। परन्तु यदि तर्क केवल वासनाओं का दाम मात्र है तो बुद्धि का निषेध, एक तर्क होने के कारण स्वयं ही खटित हो जाता है। तर्क के विरुद्ध सभी तर्कों में इतरेटर (Hysteron Proteron) दोष है। परन्तु ह्यूम का 'बुद्धिवाद' का सडन और 'अनुभववाद की मूर्खताओं का स्पष्टीकरण' एक ऐसी गिला है जो दासैनिकों को कभी नहीं झूलनी चाहिये। तर्क उसका सर्वोत्तम साधन है परन्तु अपनी विषय सामग्री एकत्रित करने के लिये उसे अनुभव पर ही विश्वास करना चाहिये।

फाट ज्ञान के विस्तार के बेकन के विचार को निश्चितता के देकार्तीय विचार में जोड़ता है। परन्तु वह भी अन्तिम रूप में दर्शन को संभव नहीं मानता। केवल प्रकृति और ज्ञान का तत्त्व-दर्शन संभव है। अतः दर्शन के सर्वोच्च पद को पुनः स्थापित करने का कार्य हेगेल पर छोड़ दिया गया। उसके अनुसार दर्शन का उद्देश्य है स्थापक मत्ता के प्रत्यय, प्रयोजन और महत्व खोजना, और ज्ञान की व्यवस्था तथा संसार में उनके अनु रूप उनका स्थान निर्धारित करना। वह मूल्यों को एक सुव्यवस्थित पूर्ण में व्यवस्थित करता है। यहाँ पर प्रथम बार हम तथ्यों और मूल्यों की व्यवस्था के रूप में दर्शन का एक सत्य स्वरूप पाते हैं। परन्तु प्रकृति का विचार से तादात्म्य करके हमें एक ऐसे बुद्धिवाद पर पहुँचता है जिसकी प्रतिक्रिया में ब्रैडले ने कहा है "दर्शन हमारी मूल प्रवृत्तियों पर आधारित विश्वासों के मिथ्या वक्रणों की खोज है।"<sup>३</sup>

यह तीव्र ध्येय उन सभी दासैनिकों के लिये एक सामयिक चेतावनी है जो कि मद्बस्तु को विचारमात्र याना चाहते हैं परन्तु सभी दासैनिक विचारों की मिथ्या कारण कहना तो अतिशयोक्ति ही होगी। आत्मा बुद्धि का विरोध नहीं करती बल्कि उसको सत्य के ग्रहण करने के एक और भी उत्तम साधन के रूप में

३. हेगेल - फिलॉसोफी ऑफ राइट, प्राक्कनन।

४. ब्रैडले, एफ० एच० एपीक्रेत्य एण्ड गीनिति, प्राक्कनन।

## ४ भी धारणा का सर्वांग दर्शन

रूपान्तरित करती है ।

यहाँ पर वर्णों के विचार बँडने से अधिक मनुजित प्रतीत होते हैं । उसके अनुसार दर्शन को न केवल ऐन्द्रिक बल्कि मानसिक और सद्बुद्धिजनित अनुभवों पर भी विचार करना चाहिये । यह सद्बुद्धिजनित पर आधारित होना चाहिये । वर्णों के इस विचार में सभी दार्शनिक अन्तर्दृष्टि परिलक्षित होती है कि दर्शन के विभिन्न मतान्तरों के अन्तर का कारण, मित्र-मित्र प्रकार की बौद्धिक व्याख्या और विस्तार से परिपुष्ट, उनका सद्बुद्धि पर प्रमुख दर्शन है । उनका मुद्दा है कि दार्शनिक गण परस्पर तुलना और विषमताओं के बहिष्कार से आधारभूत सद्बुद्धि के सार्वभौम स्वभाव को समझ सकते हैं ।<sup>१</sup>

फिर वर्णों के अनुसार दर्शन "केवल बौद्धिक गवेषणाओं को ही मरत नहीं बनाता, वह हम को कार्य और जीवन की शक्ति भी देता है क्योंकि उसके साथ हम अपने को मानवता में एकाकी नहीं पाते और न ही मानवता उस प्रकृति में पृथक् प्रतीत होती है जिस पर वह हावी है ।"<sup>२</sup> अन्त में वर्णों केवल वही तक बुद्धि-विरोधी है जहाँ तक बुद्धि ने उसका अभिप्राय व्यवहारिक जीवन में उनकी साधारण सामर्थ्य से है अर्थात् ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष द्वारा जगत्तत्त्व सामग्री पर कार्य करने वाली बुद्धि । अन्यथा महज ज्ञान की सामग्री को एकत्रित करके और प्रवाहमय प्रत्ययों (Fluid concepts) का निर्माण करके बुद्धि संबोधि से सहयोग कर सकती है ।<sup>३</sup> तर्क और संबोधि दोनों ही दर्शन के अनिवार्य साधन हैं ।

समकालीन दर्शन के क्षेत्र में बड़ी अव्यवस्था फैली हुई है । सद्बुद्धि के विषय में मित्र-मित्र मतों को प्रतिपादित करने के हेतु सब प्रकार के तर्कों का प्रयोग हुआ है । बड़े-बड़े वादों के नाम से सब प्रकार की प्रतिक्रियाएँ खर उठा रही हैं । सब प्रकार की प्रणामियों की परीक्षा ली जा चुकी है । परन्तु इन सब मतमतान्तरों के शोर के पीछे प्रकृति का उद्देश्य एक ऐसे पूर्ण दर्शन का प्रादुर्भाव करना प्रतीत होता है जो कि सभी का सम्बन्ध करे और सभी में श्रेष्ठ हो तथा विचार का उसकी हृदयमर्मणी तन्त्रा से जगा दे । सच्चा दर्शन सद्बुद्धि की एक सार्वभौम भाँकी है । वह वस्तु जगत के मौलिक मूल्य की बौद्धिक खोज है ।

१ "दर्शन केवल पूर्ण में, जीवन के उस सागर में पुन बँडने का एक प्रयत्न मात्र है जिसमें हम समाये हुए हैं, जहाँ से हम स्वयं भय और जीवन की शक्ति पाते हैं और जहाँ से जड़ प्रकृति और बुद्धि दोनों का उद्गम है ।" —वर्णों • बीएटिव एवाल्पूशन, पृष्ठ २०२

२ "यदि यह सद्बुद्धि ज्ञान व्यापी, सामान्य और सर्वांगी, कार्य प्रष्ट न होने के लिये, बाध प्रतीति से सम्बद्ध किया जा सके तो दर्शन के उद्देश्य की प्राप्ति हो सकती है ।"

—वर्णों • वही, पृष्ठ २५०

३ वर्णों • वही, पृष्ठ २०३

८ वर्णों • वही, पृष्ठ २५१

यह सर्व सम्मत सिद्धान्त है कि दर्शन को अनुभव पर आधारित करना चाहिये परन्तु जैसा कि हम देव धुके हैं, बहुधा 'अनुभव' का अर्थ कुछ विशेष क्षेत्रों में ही सीमित कर दिया गया है। दर्शन के सभी परस्पर विरोधी मतमतान्तरों के मूल में मुख्य दोष है—वेन्द्र से परिधि की ओर स्थानान्तरण, पूर्ण के स्थान पर अंश की प्रतिष्ठा, बुद्धि की सीमित पहुँच के परे सभी कुछ का कट्टर निषेध और अन्त में असीम के विषयों में सीमित के तर्क की अनधिकार स्थापना। जैसा कि श्री अरविन्द ने सत्य ही कहा है, "दर्शन का कार्य ज्ञान के विभिन्न साधनों द्वारा उपलब्ध सामग्री को, कुछ भी न छोड़ते हुए व्यवस्थित करना और उनको एक मूल्य, एक सर्वोच्च सार्वभौम सद्बस्तु से समुचित सम्बन्ध में रखना है।" दर्शन को सर्वग्राही, स्वीकारात्मक, समन्वयवादी और आध्यात्मिक होना चाहिये। फिलामफी, शार्विदरु अर्थों में 'ज्ञान का प्रेम' (किस्तीस = प्रेम + सोफिया = ज्ञान) को केवल "मत" से भिन्न समझना चाहिये। सच्चा ज्ञान, जैसा कि भारतीयों का मत है, उस वस्तु का ज्ञान है जिसके ज्ञान से सभी वस्तुओं का ज्ञान हो जाता है।" इसे प्रकार दर्शन परम सद्बस्तु का ज्ञान है। परन्तु सद्बस्तु, जैसा कि भारतीय दार्शनिकों ने यथार्थ ही माना है, केवल सत्तामात्र न होकर चैतन्य और आनन्द भी है। अतः परम सत्य की खोज के रूप में दर्शन मूल्यों का श्रेष्ठतम विज्ञान है।" उसको केवल तथ्यों की प्रालोचना नहीं करनी है बल्कि मानव-अनुभूतियों को भी सन्तुष्ट करना है। उसको मूल्य और सत्ता, धर्म और विज्ञान का समन्वय करना है। श्री अरविन्द के शब्दों में, "वह वस्तु जगत की यथार्थ सद्बस्तु की यथार्थ खोज होना चाहिये जिससे कि मानव सत्ता अपने नियम और उद्देश्य और अपने पूर्णत्व के सिद्धान्तों को समझ सके।"।

## दर्शन और जीवन

अतः साधना और अनुशासन पर बल देने वाले, भारतीय दार्शनिक मत को पुनर्जीवित करने की आवश्यकता है। दर्शन जीवन के निकट होना चाहिये। सत्य के लिये सत्य की खोज वा दर्शन में अपना महत्व है और उसके व्यावहारिक प्रभाव में कुछ भी सन्देह नहीं है। परन्तु, जैसा कि श्री अरविन्द ने कहा है, "फिर भी, एक बार ज्ञात हुआ सत्य हमारी अन्तरात्मा और हमारी बाह्य प्रियाओं से

२ श्री अरविन्द : द रेनेसां इन इण्डिया, पृष्ठ ७२

१० नमिन्नु खनु अमको विज्ञाने सर्वमिदं विज्ञातं भवति

—मुष्कोशनिबन्ध, १, १, १

११ मैत्र, एल० के० : श्री अरविन्द मन्दिर एनुजल, अंक २, पृष्ठ ६१

१२. श्री अरविन्द : ह्यूमन साइजिनि, पृष्ठ ६३

## ६ श्री अरविन्द का सर्वांग दर्शन

उतारने योग्य होना चाहिये। यदि ऐसा नहीं है तो उसका सर्वांग नहीं बल्कि केवल बौद्धिक महत्व हो सकता है। वह केवल बुद्धि के लिये सत्य होगा और हमारे जीवन के लिये वह किसी विचार की पहली के हन, एक अमूर्त सत्ता और एक मृतक वस्तु से अधिक नहीं होगा।<sup>१३</sup> दर्शन मानव जीवन के व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों ही पहलुओं को प्रभावित करता है। जैसा कि आल्डस ह्यूजसे ने लिखा है, "मनुष्य अपने जीवन दर्शन, अपने विश्व-सिद्धान्त के अनुसार रहते हैं।"<sup>१४</sup>

हमारे समय का अस्तित्ववादी विद्रोह इसी माँग पर जोर देता है। वह तात्त्विक अथवा प्रकृतिवादी व्यवस्था, विश्लेषणवादी बुद्धिवाद और मृतप्राय विचार के विरुद्ध एक विद्रोह है जो कि दर्शन के प्राणमय केन्द्र को सोख कर उसको ऐसे सिद्धान्तों की निरपेक्ष खोज मात्र बना देते हैं जिनका हमारे व्यवहारिक जीवन से कोई सम्बन्ध नहीं है। उसी प्रकार व्यवहारवाद (Pragmatism) सत्य के व्यवहारिक मूल्य पर जोर देता है। मानवतावाद (Humanism) मानववादी कसौटी Homo Mensura के प्रोटोगोरियन सिद्धान्त को पुनर्जीवित करता है। साधन-वाद (Instrumentalism) जीवन में सफल कर्म के साधन मात्र के रूप में ज्ञान की व्याख्या करता है।<sup>१५</sup>

इन सभी मतों में एक महत्वपूर्ण सत्य यह है कि ये सब दर्शनों को प्रयोजन युक्त बनाने पर जोर देते हैं परन्तु उसको मानव जीवन की सभी परिधि में बाध कर बैठ गेली करते हैं। मूल्यों के विज्ञान के रूप में दर्शन को हमें परम मूल्य ईश्वर तक ले जाना चाहिये। सत्य के व्यवहारिक मूल्य को मूल्यों की व्यवस्था में ममुचित स्थान मिलना चाहिये परन्तु वह सर्वोच्च अथवा एक मात्र मूल्य नहीं हो सकता। पूर्ण मनुष्य होने के लिये मानवता की सीमा को लापना आवश्यक है अतः मानव नहीं बल्कि अतिमानव ही सभी वस्तुओं का मानदंड है। दर्शन जीवन के लिये है परन्तु जीवन आत्मा के लिये है अतः जीवन नहीं बल्कि आध्यात्मिकता ही दर्शन का अन्तिम लक्ष्य है।

मूल्य-दर्शनकार विन्डसवैन्ड ने "सार्वभौम मूल्यों का आलोचनात्मक विज्ञान" कहकर दर्शन की यथार्थ परिभाषा की है। परन्तु वह इस सत्य को बिल्कुल भूल गया कि दर्शनों के क्षेत्र में मूल्य-निर्णय (Beurteilungen) तथा सम्बन्ध-निर्णय (Urteile) दोनों का स्थान है। मत्ता को छोड़कर मूल्य और मर्यादों को छोड़कर

१३. श्री अरविन्द द साउथ हिवादन, भाग २, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ ४४६

१४. आल्डस ह्यूजसे - एण्ड एण्ड मोन्स, पृष्ठ २५२

१५. "जब सभी दर्शनों पर गम्भीरतापूर्वक विचार किया गया तो मता ही यह मान लिया गया कि वह एक ऐसे ज्ञान की प्राप्ति का बोध है जो कि जीवन के व्यवहार को प्रभावित करेगा।"

—जॉन डीवी डियोडेगो एण्ड गुरुएगन, पृष्ठ ३७८

आदर्श का महत्व स्थापित करना मूल्यों को निःसत्त्व और दर्शन को वृथा स्वप्नमात्र बनाना है। मुख्य अमूर्त नहीं बल्कि मूर्त सद्बस्तुएँ हैं। एल० डब्ल्यूस्टन के 'वस्तुओं के दृष्टिकोण' और 'व्यक्तियों के दृष्टिकोण' और मुन्सटरवर्ग के 'मूल्यों के संसार' और 'तथ्यों के संसार, के बीच खाई बनाना अनुचित है। वह एक ही परम निरपेक्ष तत्व वस्तुओं के दृष्टिकोण और व्यक्तियों के दृष्टिकोण का आधार है, वही तथ्यों के संसार और मूल्यों के संसार का तत्व है। फ़िल्डे का नैतिक मूल्यों का संसार कहानी का केवल एक भाग है। रिकर्ट का West an Sich मूल्य का केवल एक पहलू उपस्थित करता है। दर्शन का सम्बन्ध न केवल मानसिक बल्कि अतिमानसिक और मन से निम्न स्तर के मूल्यों से भी है। मूल्य अन्तःस्थ भी हैं और परास्पर भी, आत्मगत भी हैं और वस्तुगत भी। सद्बस्तु के मानसिक ज्ञान के रूप में दर्शन में सभी प्रकार के मूल्य और तथ्य सम्मिलित हैं।

### दर्शन और विज्ञान

फ़िल्डे के अनुसार किसी भी व्यक्ति का दर्शन उसकी अन्तर्प्रकृति पर निर्भर है। दर्शन दार्शनिक के अनुभव की बौद्धिक व्याख्या है। विज्ञान भी अनुभव पर आधारित है। यह समानता हमें दर्शन और विज्ञान के सम्बन्ध के प्रश्न पर ले आती है। प्रो० कॉलिगवुड के अनुसार "दर्शन पर कोई भी आक्रमण विज्ञान की आधारभूमि पर आक्रमण है।" परन्तु दर्शन और विज्ञान के सम्बन्ध की यह व्याख्या दर्शन को विज्ञान के आधार पर खड़ा एक ऊपरी ढाँचा मात्र बना देती है। इन दोनों के सम्बन्ध का आधार इस तथ्य पर रखा गया है कि दर्शन का सम्बन्ध सामान्य विज्ञान की पूर्वमान्यताओं से है परन्तु वस्तुतः दर्शन और विज्ञान का सम्बन्ध तो उनमें समान रूप से अवस्थित असीम सत्ता की एकता में है। विज्ञान समूति का अध्ययन करता है और दर्शन सत् का और क्योंकि जो सत् में है वही समूति में है अतः विज्ञान और दर्शन परस्पर सम्बन्धित हैं। जैसा कि श्री भरदिन्द ने कहा है, "अतिभौतिक प्रकृति के नियम और सम्भावनाओं को जाने बिना न तो भौतिक प्रकृति के नियम और न सम्भावनाएँ ही जानी जा सकती हैं।" विज्ञान की अक्षमताओं दर्शन के सत्त्वों की प्रमाण न होते हुए भी उन सीमाओं की ओर इंगित करती है जिनके पदचातु विज्ञान को दर्शन के नियम स्थान छोड़ देना चाहिये।

विज्ञान हमको साधन दे सकता है परन्तु मानव जाति की भौतिक समस्याओं का हल नहीं दे सकता। हमारी सत्ता के तत्व और प्रयोजन का ज्ञान पाये बिना यह विज्ञान लाभकारी होने की अपेक्षा घातक ही अधिक सिद्ध हो सकती है। यही





(Pseudo-metaphysics) की आलोचना है।<sup>११</sup> सर्व प्रथम, एक वास्तविक दर्शन विज्ञान से अधिक व्यावहारिक होगा क्योंकि वह सदैव ही समस्याओं की जड़ तक पहुँचता है। सच तो यह है कि आज हमें एक अधिक उत्तम, सच्चे और ममत्वकारी दर्शन की आवश्यकता है जो कि हमारे समय की आवश्यकताओं को सन्तुष्ट करने के लिये पर्याप्त रूप से विस्तृत हो। दूसरे, प्रमाणित न हो सकने के कारण दर्शन की अवहेलना नहीं की जा सकती। यद्यपि उसके निरपेक्ष सिद्धान्तों को विज्ञान के सापेक्ष सिद्धान्तों के समान प्रमाणित नहीं किया जा सकता परन्तु वे अपरोक्ष रूप से प्रमाणित और इसलिये सबसे अधिक निश्चित हैं। ब्रैडले प्रथम नागार्जुन के निपेक्षात्मक मत का महत्व केवल इस तथ्य का पोषण करने में है कि मूर्त अनुभव के आधार के बिना तर्क हम को कहीं नहीं ले जाता अन्यथा दर्शन तो अदृश्य है। दर्शन का निपेक्ष स्वर्थ एक निपेक्षवादी दर्शन है। सब प्रकार के दर्शन-विरोधी निरुक्तियों में इतरेतर दोष है। परन्तु तर्क ही तो अन्तिम सीमा नहीं है। आत्मा के अपरोक्ष अनुभव में जब हम शुद्ध ज्ञान पर पहुँचते हैं तब तर्क की कोई आवश्यकता नहीं रहती। पूर्ण ज्ञान तर्क के द्वारा नहीं बल्कि चेतना के द्वारा ही सम्भव है जो कि प्रत्यक्ष अनुभूति के द्वारा सद्बस्तु को जानती है। दृष्टांतों का मत है कि अतिमानस के स्तर पर समस्त दर्शन सत्य की एक प्रत्यक्ष भाँकी घन जाता है। इसी को श्री अरविन्द ने बौद्धिक दर्शन का भावी उत्तराधिकारी "अतिमानस ज्ञान" कहा है। परन्तु यह तभी सम्भव है जब कि मानव अतिमानव के स्तर पर पहुँच जाए। विज्ञानमय पुरुष के वंश के अवतरण तक दर्शन बुद्धि के बिना नहीं रह सकता क्योंकि मानसिक स्तर पर सार्वभौम होने के लिये उसको बौद्धिक भी होना चाहिये।

### धर्म का प्रारम्भ

शाब्दिक अर्थों में 'रिलीजन' एकता और सामंजस्य का सिद्धान्त है (लैटिन : रिलीजियो मोनिस; रि=वापस अथवा पुनः, लिगेअर=बाधना)। 'रि' से यह बोध होता है कि एकता के दोनों विषय मूल रूप में एक ही थे और केवल अस्थायी रूप से पृथक हो गये हैं। इस प्रकार धर्म मानव और ईश्वर, सत्सीम और असत्सीम की परम एकता में आस्था पर आधारित है और इस कारण कोई भी धर्म जो कि मानव और ईश्वर के बीच स्थायी खाई खोदता है परोक्ष रूप से अपने धर्म कहलाने के अधिकार का ही निपेक्ष करता है। यदि मानव सार रूप में देवी नहीं है तो कोई भी सच्चा धर्म असम्भव है। भौतिकवाद, मानव द्वारा संसार की उन्नति में विश्वास करने वाला मत (Meliorism), नैतिकतावाद और व्यवहारवाद पर आधारित धर्म अपने प्रयोजन को ही भूल जाता है। मान लिया कि "रिलीजन" शब्द से देवी सत्ता की ओर कोई निर्देश नहीं होता परन्तु देवी

मरणा के परिचरिता जिमी से भी मानव की पूर्ण एकाता समझ ही नहीं है। क्या मशीन से एकाता उननी हो पुर्ण हो सकती है जिननी समीप में एकाता ? भीमिन प्रेम स्वभाववाया हो मर्दव भीमिन घोर इन कारण्ण धूएणुं गेगा। प्रत्येक धर्म जो कि दीवी मरणा को शीघ्रकर मानव को जिमी धन्य में मिथाना वादता है मर्दव धूएणुं रहेगा। ईश्वरीय धर्म हो एका मानव स्वनामधर्म्य धर्म है। धर्मने मध्य की प्राणि के हेतु मानव के धर्म को परिमानव का धर्म बन जाना चाहिये।

धर्म की व्याख्या करो। तुम हेनगेवाडियो ने उनमें बुद्धि के चमक पर जोर दिया है। जैसा कि प्रो० मैकटेगार्ट ने कहा है, "धर्म ग्राह्यतया ही एक मानसिक घटना है। .. मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि वह हममें और रिक्त विचार में एक सामंजस्य की धारणा पर आधारित एक भावना के रूप में सर्वोत्तम रीति में व्यक्त किया जा सकता है।"<sup>२२</sup> इस प्रकार का सिद्धान्त सभी धर्मों में एक प्रकार के बौद्धिक ज्ञान की आवश्यकता रख मानता है परन्तु धनेक धार्मिक व्यक्तियों ने कभी किसी प्रकार का दार्शनिक समझ बौद्धिक विचार विरहित नहीं किया। धर्म का सर्वोत्तम माधम प्रेम न तो अनुभूति है और न ज्ञान बल्कि एक चेत्य प्रक्रिया (Psychic Phenomenon) है। चेत्य तब की मानसिक समझ प्राप्त सम्बन्धी तथ्यों में पृथक् न करने के कारण धर्म की प्रकृति के विषय में धनेक विपरीत विचार फैल गए हैं। एक धर्म में धर्म में अनुभव का शुद्ध बुद्धि की प्रक्रिया में साक्षात्कार किया जा सकता है परन्तु मानव को ईश्वर की ओर प्रेरित करने वाली श्रद्धा न तो शुद्ध और न मिश्रित तत्त्व है बल्कि मानव के दैवी अवस्थिति में आन्तरिक चेत्य धारणा है। धर्म "मानस की श्रद्धाभावों में मुख्य वस्तु के महत्व की स्थापना" नहीं है जैसा कि जैन्टाइनी ने शोका था और न वह ब्रह्माट्टरेड के शब्दों में "जो कुछ व्यक्ति स्वयं अपने एषान्त के साथ करता है" वह ही है। वह न तो वस्तु विषयक है न आत्म विषयक। वह ब्रह्म विषयक है जो कि विषय और विषयी दोनों है। आध्यात्मिकता सभी धर्मों का सार रूप है।

श्रीप्रमाण और रितिशैल प्रभूत विचारको का एक अन्य दल धर्म की व्याख्या में अनुभूति की प्रधानता रख मानता है। धर्म का विषय रहस्यमय है, मोहक है और उदात्त है। उसके सम्मुख हम काँप उठते हैं परन्तु फिर भी उसकी ओर खिंचे जाते हैं। इस प्रकार का दृष्टिकोण धर्म की निम्न प्रकृतिजन्य बना देता है जबकि ईश्वर की प्राप्ति में धर्म के रूप में धर्म प्रतिमान स्तर का तथ्य है। वह भेदों की "मूलप्रवृत्ति" और "ऐन्द्रिक अनुभूति" नहीं बल्कि एक सहजज्ञानमय चित्तप्रधान धर्म है।

नीतिवादी धर्म के नैतिक पथ पर जोर देते हैं। मध्यु भारनल्ल धर्म की व्याख्या “भावनामय नैतिकता के अतिरिक्त और कुछ नहीं” के रूप में करता है।

कान्ट नैतिक संकल्प की प्राथमिकता पर बल देता है और ईश्वर को केवल नैतिक मान्यता के रूप में लाता है। ब्रैडले कहता है कि "नैतिकता एक अधिक ऊँचे ध्रुम के स्तर पर पहुँचती है। वह वहाँ समाप्त होती है जिसको हम धर्म कहते हैं।"<sup>२३</sup> "नैतिक न होना एक नैतिक कर्तव्य है और यह कर्तव्य है धार्मिक होना।"<sup>२४</sup> उपरोक्त मत चैत्य तत्त्व को मानसिक तत्त्व से पृथक् नहीं कर पाते। अनैतिक न होते हुए भी धर्म नीति से परे है क्योंकि धर्म का विषय समस्त मानव मूल्यों का प्रतिक्रमण करता है। एक चैत्य प्रेरणा के रूप में धर्म में विचार, सकल और अनुभव सभी सम्मिलित हैं परन्तु तो भी वह इन सभी से अधिक है।

व्हाइटहेड के समान विलियम जेम्स भी धर्म की इस प्रकार व्याख्या करता है "व्यक्तियों की अपने एकान्त की अनुभूतियाँ, कर्म और अनुभव जहाँ तक कि वे अपने को उस सत्ता से सम्बन्धित पाते हैं जिसको कि वे देवी कहते हैं।"<sup>२५</sup> यह परिभाषा धर्म के देवी तत्त्व पर यथार्थ रूप में जोर देते हुये भी उसके वस्तुविषयक और सामाजिक पहलू को भूल जाती है। व्हाइटहेड और जेम्स दोनों ही धर्म में मोक्ष और सीमाओं से मुक्ति के पहलू को मुला देते हैं जिसमें कि मानव अपने एकाकी मन से उठकर देवी सत्ता की उपस्थिति का अनुभव करता है। 'एकाकी की ओर एकाकी की उड़ान'<sup>२६</sup> के रूप में धर्म की परिभाषा उन रहस्यवादियों के वर्ग का प्रतिनिधित्व करती है जो कि व्यक्तिगत मोक्ष पर ही बल देते हैं। परन्तु इसके विपरीत प्राधुनिक युग की चेतना श्री अरविन्द के सार्वभौम मोक्ष के आदर्श में परिष्कृत होती है। जब तक हम अपने साधियों से ऐक्य का अनुभव नहीं करते तब तक हमारी देवी सत्ता से पूर्ण एकता सम्भव नहीं है। धार्मिक प्रयत्नों में एकाकी होने का तात्पर्य भागवत सत्ता की उपस्थिति में होने से लगाना चाहिये जो कि किसी भी व्यक्ति, समाज अथवा हित को नहीं छोड़ती बल्कि जो सभी प्राणियों का इति प्रय है।

हॉफ़डिंग "मूल्यों के संरक्षण में आस्था"<sup>२७</sup> के रूप में धर्म की व्याख्या करते हैं। यह परिभाषा जहाँ एक ओर मूल्य के रूप में धर्म के तत्त्व को यथार्थ ही पहचानती है वहाँ उसके व्यवहारिक रूप को मुला देती है। धर्म केवल मूल्यों के संरक्षण में नहीं बल्कि उनकी सिद्धि में आस्था है। फिर, धर्म के तत्त्व के रूप में मूल्य केवल नैतिक नहीं हैं क्योंकि ईश्वर नीति अनीति से परे है। अलेग्ज़ेंडर इस परिभाषा

२३ ब्रैडले, एफ० एच० एपीमरेन्स एण्ड रीयलिटी, पृष्ठ ३८८

२४. वही, पृष्ठ ३६१

२५. विलियम जेम्स : बैराइटोड थॉल रिलीजस एक्सपीरियेन्स, पृष्ठ ३२

२६ फाँटिन्स : द निवीन्सेटोनिस्ट्स, पृष्ठ १०३

२७ "Faith in the conservation of value."—Hoffding.

देखिये—एलेक्ज़ेंडर : स्पेस टाइम एण्ड डीटी, भाग २, पृष्ठ ४०८

१२ श्री धर्माधिकार का सर्वोच्च दर्शन

को समझने ही धार्मिक बोद्धि मानता है परन्तु यह कहने में कि "ईश्वर की सर्वोच्च मूल्य नहीं कहा जा सकता क्योंकि कोई ऐसा निर्मूल्य (Unvalued) नहीं है जिसे उगरी गुणता हो सके" यह निरर्थक विषयो को मानने विषय (Predicate) मान लेता है। यदि किसी वस्तु में मूल्य होता है तो वह किसी मूल्यहीनता की गुणता में होता है क्योंकि सीमित वस्तुओं के विषय सापेक्ष होते हैं। परन्तु ईश्वर के विषय में बात कुछ दूसरी ही है। जो कुछ ईश्वर के विषय में कहा जाता है वह निरर्थक है और उनके विरोधी के विषय की धारणा नहीं। फिर धर्मज्ञान के अनुसार "धर्म ईश्वर में धारण है" यथार्थ यह "यह स्वाधीनता है कि हम उनकी ओर स्थित हैं और अनुभव के एक उच्चतर स्तर की ओर उनके प्रसाद में फल जाते हैं।" यह धर्म ईश्वर में धारण करने की ओर उच्चतर अनुभूति की ओर ले जाता है और दूसरे कि धर्म ईश्वर में धारण है। परन्तु हमें निश्चिन्त के मध्य में नहीं पहुँचाना गया है। अतः ईश्वर के विषय में धर्म की सिद्धि होने पर मूल्य उत्पन्न होवे परन्तु तब तो कहा है कि "देवी तब की सिद्धि होने पर मूल्य उत्पन्न होवे परन्तु तब तो यह देवी ही नहीं रह जायेगा क्योंकि तब प्रेरणा देवी के देवत्व की ओर होगी और यह तब इस प्रकार चलता रहेगा।" इस प्रकार ईश्वर का धर्म भी मूल्य से सादात्म्य नहीं हो पाता। परन्तु इस प्रकार का सम्भावित ईश्वर धर्म की भाँति की सन्तुष्ट नहीं करता। यथार्थ ईश्वर के बिना धर्म एक धर्महीन कल्पना है। धर्म का ईश्वर यथार्थ और परम तथा इस कारण सर्वोच्च मूल्य होना चाहिये। जो प्रभावित करता है वह अपने प्रभाव के कारण ही यथार्थ है। ईश्वर हमारे जीवन को प्रभावित करता है अतः वह यथार्थ है।

हैं। धर्म का इश्वर प्रभावित करता है वह अपने धर्म के अनुसार प्रतीति देता चाहिये। जो प्रभावित करता है अतः वह यथार्थ है। यही पर ईश्वर हमारे जीवन को प्रभावित करता है अतः वह यथार्थ है।" यही पर डॉ० मेन के मतानुसार धर्म "मूल्यों की सिद्धि में आस्था है।" यही पर मूल्य यथार्थ हो भी सकते हैं और नहीं भी जबकि धर्म का आसम्बन्ध सर्वत्र सत् होता है। फिर, जैसा कि हमने देखा, ईश्वर सर्वोच्च मूल्य है जिसमें कि सभी मूल्य मुरक्षित रहते हैं। ईश्वर में मूल्य और सत्ता का योग है। वह परम मूल्य भी है और परम सत्ता भी अतः ईश्वर की सिद्धि में आस्था के रूप में धर्म की परिभाषा की जा सकती है। उसका लक्ष्य यह प्रत्यक्ष वह मूल्य न होकर सर्वोच्च मूल्य स्वयं भागवत सत्ता ही है। श्री अरविन्द के शब्दों में सारांश यह है "कि धर्म का सर्वाधिक आन्तरिक तत्त्व...ईश्वर की सिद्धि है। उसकी आकांक्षा है

२८ वही, पृष्ठ ४१०  
४२०

२८ वही, पृष्ठ ४२६  
२९ वही, पृष्ठ ३४८

२६ वही, पृष्ठ ३४८  
३० वही, पृष्ठ ३४८

३०. यही, पृष्ठ १  
३१. मैत्र, एस० के०

२८ बही, पृष्ठ ४२६  
२९ बही, पृष्ठ ३४८  
३० बही, पृष्ठ ३४८  
३१ मेज, हास० के०

श्री अरविन्द मन्दिर एनुअल, भाग २, पृष्ठ ६१

प्रसीम, निरपेक्ष, एक, भागवत सत्ता की खोज जो इन सभी वस्तुओं में है और फिर भी धर्मोत्तम न होकर मनुष्य है। उसका कार्य मानव और ईश्वर में सच्चे और परम सम्बन्धों का जीवन व्यतीत करना है, ऐक्य के सम्बन्ध, धर्मिक के सम्बन्ध, एक ज्योतिर्मय ज्ञान के सम्बन्ध, एक रसावेशजनित प्रेम और आनन्द. एक पूर्ण आत्म-मर्पण और सेवा, हमारी सत्ता के प्रत्येक अंश को उसके साधारण स्तर में निकालकर मानव की भागवत सत्ता की ओर उर्ध्वोन्मुखी प्रगति में ढालना और भागवत सत्ता का मानव में अवतरण।”<sup>१२</sup>

धर्म का दर्शन

दर्शन तथ्यो और मूल्यों की एक बौद्धिक व्यवस्था है। धर्म सर्वग्राही परम मूल्य ईश्वर की सिद्धि में आस्था है। अतः धर्म के दर्शन का कार्य अपनी भाषा में और मानव के तार्किक तथा बौद्धिक अंगों के हेतु धर्म के सत्यों, अनुभूतियों और नियमों की मयासंभव सर्वोत्तम व्याख्या करना है। धार्मिक अनुभूतियों की व्याख्या करने में कितने भी अक्षम होने पर भी, व्यक्तिगत अनुभवों को सार्वजनिक बनाने के हेतु तर्क और भाषा अनिवार्य हैं। धर्म का दर्शन धार्मिक अनुभूतियों का बौद्धिक विश्लेषण और तार्किक व्याख्या है। वह धर्म में उस सब प्रकार की कटुता और तर्कहीनता के विरुद्ध एक उन्मुक्त औपधि है, जो कि धर्म के नाम पर फैले हुये इतने अधिक अन्धविश्वासों के लिये उत्तरदायी है।<sup>१३</sup> आस्था कोई बौद्धिक विश्वास नहीं है। धर्म तर्क का विषय नहीं है परन्तु उसको तार्किक आलोचना के सम्मुख भी अपने प्रमाणपत्र उपस्थित करने योग्य होना चाहिये। सच्ची मक्ति यथार्थ सत्य पर आधारित होनी चाहिये। अतः धर्म को अनुशासित करना धर्म के दर्शन का पवित्र कर्तव्य है। तर्क बुद्धि से निम्न तत्वों पर नियंत्रण करता और मानव को बुद्धि से परे संकेत करता है। यह कहने में कुछ सत्य अवश्य है कि इस प्रतिमान-सिक तत्व के कारण धर्म अनिवर्चनीय है परन्तु धर्म से समस्त तर्कहीन तत्वों को दूर करने के लिये दर्शन अत्यन्त आवश्यक है।

परन्तु दर्शन को धर्म के प्रतिमानसिक तत्व का विश्लेषण करने की चेष्टा नहीं करनी चाहिये। धर्म का विवेचन करने वाला दार्शनिक स्वयं भी धार्मिक होना चाहिये। स्वयं व्यक्तिगत अनुभव किए बिना कितना भी बौद्धिक मनन करने में धर्म समझ में नहीं आ सकता। साधारण प्रत्यक्ष और विश्लेषण के द्वारा धर्म के अनुभवों की व्याख्या करने के सभी प्रयत्नों में मनोवैज्ञानिक की भ्रान्ति (Psychologists' fallacy) का दोष है। दर्शन के बिना धर्म बिना पतवार की

१२ श्री अरविन्द : ह्यूमन साइकिल, पृष्ठ १६०

१३ “धर्म एक शय भी नहीं छोड़ा यह शय होता यदि वह महान् सत्यो की बौद्धिक व्याख्या में अपनी पुष्टि नहीं करता चाहे वे कितने ही अपर्याप्त हो।”

—श्री अरविन्द - व्यूज ऑफ रिज्यूज, पृष्ठ २

समस्त ज्ञान ईश्वर का ज्ञान है । भागवत सत्ता में ही हमारा धर्म और इति है । भगवान से भगवान तक है हमारी यात्रा । “उस तक एक आध्यात्मिक उपस्थिति के रूप में पहुँचना धर्म का लक्ष्य है, उसके प्रकाश, प्रेम, वल और विशुद्धता की प्रकृति के सामंजस्य में विकसित होना नीति का लक्ष्य है, उसके शाश्वत सौन्दर्य और आनन्द के सामंजस्य में स्वयं को डालना और उपयोग करना ही हमारी सौन्दर्य सम्बन्धी प्रावश्यकताओं और प्रकृति का लक्ष्य और चरम परिणित है, उसके सत्य के शाश्वत सिद्धान्तों को जानना और उसके अनुरूप बनना ही विज्ञान और दर्शन तथा ज्ञान की ओर हमारे समस्त आग्रह का लक्ष्य है ।”<sup>१८</sup> इस प्रकार, दर्शन, धर्म और विज्ञान सभी का अपना स्वधर्म है और लक्ष्य प्राप्ति के लिये अपनी प्रणालियाँ हैं । पूर्ण ज्ञान में, इनमें से कोई भी दूसरे के आधीन नहीं है और न ही कोई बहिष्कृत होता है परन्तु सभी आध्यात्मिक विकास के और भी उत्तम साधन बनने के हेतु रूपान्तरित हो जाते हैं । आत्मा के विषय में कोई भी दार्शनिक निर्णय केवल एक बौद्धिक सूत्र होता है परन्तु फिर भी वह एक बहुत बड़ी भाषा को हटाने में सहायक होता है और विद्रोहिणी बुद्धि को आत्मा के सत्य के सम्मुख झुका सकता है । इसी प्रकार का सहायता धर्म, नीति और विज्ञान से मिल सकती है । श्री अरविन्द के शब्दों में, “समस्त गुह्य ज्ञान, समस्त असाधारण मनोवैज्ञानिक अनुभव और अनुसासन उस गुह्य, स्वयं विकासशील आत्मा के मार्ग की ओर हमें दृढ़ित करने वाले सकेत चिह्न और निर्देश मात्र हैं ।”<sup>१९</sup>

## ज्ञान और सत्य

“क्योंकि अन्त में यही दर्शन का मानव के लिये वास्तविक महत्त्व है कि उसको अपनी सत्ता की प्रकृति के विषय में प्रकाश दे, उसके मनोवित्तान के सिद्धान्त, विश्व और ईश्वर से उसके सम्बन्ध, उसके भविष्य की महान् सम्भावनाओं की निश्चित रूपरेखा को स्पष्ट करे।”

—श्री अरविन्द<sup>१</sup>

पूर्ण ज्ञान और सत्य दर्शन की सनातन खोज का विषय है। ज्ञान सद्बस्तु को ग्रहण करना है और सत्य है निर्णय का एक सङ्कल। ज्ञान पर आधारित निर्णय सत्य है जबकि अज्ञान पर आधारित निर्णय असत्य की ओर ले जाते हैं। इस प्रकार ज्ञान और सत्य, अज्ञान और असत्य अन्वयोन्याश्रित हैं। दर्शन उनमें भेद बतलाता और उनकी व्याख्या करता है। इस भेद का दर्शन की प्रकृति पर बड़ा भारी प्रभाव पड़ता है। ज्ञान की प्रकृति और अज्ञान से उसके सम्बन्ध पर आत्मा, विश्व और ईश्वर की प्रकृति अवलम्बित है। अतः किसी विशेष दर्शन में इन प्रत्ययों के मूल्य की समालोचना करने के पूर्व ज्ञान और अज्ञान, सत्य और असत्य के विषय में उसके विचारों का मूल्यांकन करना आवश्यक है। प्रस्तुत अध्याय में इसी प्रयोजन की ‘आलोचना के द्वारा रचना’ की प्रणाली को प्राप्त करने की चेष्टा की गई है।

### औपनिषदीय मत

ज्ञान और अज्ञान के विरोध पर मनन वेद और उपनिषदों के काल से ही प्रारम्भ हो गया था। उपनिषदों में वैदिक शब्द चित्ति और अचित्ति के स्थान पर विद्या और अविद्या का प्रयोग हुआ। विद्या ‘एक’ का ज्ञान है और अविद्या ‘अनेक’ का। संभूति का स्तर सत् से निम्नतर अवश्य है परन्तु फिर भी उपनिषदों के अनुसार सत् ही स्वयं संभूति जगत बन जाता है। ज्ञान सत्ता के रहस्य की खोज



है। 'कस्मिन्नु सत्तु मगयो विज्ञाने सर्वमिदं विज्ञातं भवति ।'<sup>१</sup> इस प्रकार उप-  
निषद् अनुमत्यात्मक संसार के उद्गम, व्यापार, भाव और कारण की खोज करते  
हैं। ऋषियों की खोज का विषय प्रतिभौतिक या ब्यौति भौतिक उनका सन्तुष्ट नहीं  
कर सका। याज्ञवल्क्य पूछता है कि 'यह शून्य या मयार्थ भूत है जिससे उस  
(मृत्युरूपी) कृष्ण वर्ण काटने वाले के द्वारा बार-बार काटे जाकर भी जीवन का  
वृक्ष पुनः पुनः उग आता है ।'<sup>२</sup> उन काल में पारलौकिक ज्ञान को धर्मीक महत्व-  
पूर्ण माना जाता था परन्तु फिर भी उस परम की खोज ही सर्वोच्च प्रेरणा थी।  
इस प्रकार उपनिषदों के अनुसार ज्ञान समस्त सत्ता के एक सार का ज्ञान है और  
साध ही है उस तक पहुँचने के मार्ग का ज्ञान भी। यह विद्या है, अविद्या की  
विरोधी, अविद्या व्यवहारिक प्रतीति अथवा और 'अनेक' का ऐन्द्रिक और मानसिक  
ज्ञान है। यही श्री भरविन्द का मत है। जैसा कि श्री भरविन्द ने कहा है "“  
विश्वगत और निरवश सत्ता को एक ही भूत में बाँधते हुए ज्ञान और सद्बस्तु का  
यह प्रपञ्च मौलिक रूप में हमारे विचार के समान ही है क्योंकि उसके अनुसार  
अज्ञान भी एक अर्द्ध आवरणमय ज्ञान है और सांसारिक ज्ञान प्राथमिक ज्ञान का  
एक अंग ।” उपनिषद् विद्या और अविद्या में खाई नहीं बनाते। ईश्वर विद्या के  
बिना नहीं जाना जा सकता परन्तु इस कारण अविद्या सत्ताहीन और असद् नहीं  
है। उच्च, निम्न का उत्तमण अवश्य करता है परन्तु उसका निरोध न करके  
उसे एक उच्चतर पूर्ण में समन्वित कर लेता है। श्री भरविन्द के शब्दों में,  
“निम्न को छोड़ना नहीं बल्कि हमें प्राप्त हुए उच्चतर के प्रकाश में उसको  
रूपान्तरित करना ही माग्यत सत्ता का स्वभाव है ।”

### शंकर का अर्थ

परन्तु उपनिषद् का यह सांगोपांग मत सीधे ही शंकर के अर्थ में अपनी  
तार्किक एकांगिता पर आ पहुँचा। शंकर ने पारमार्थिक तथा व्यावहारिक ज्ञान में  
भेद किया। उसके अनुसार व्यावहारिक ज्ञान वस्तु से इन्द्रिय सम्पर्क द्वारा  
उत्पन्न मन की कृतियों से उत्पन्न होता है। यह प्रबल होता है और अन्तर्ध्यान  
होता है।

“अज्ञः समुत्क्रान्त करणवृत्तिः सन्निवृत्ते इति जायते विनश्यति च ।”<sup>३</sup> इसके  
विपरीत सनातन ज्ञान प्रगट और अन्तर्ध्यान नहीं होता क्योंकि यह ज्ञान का  
स्वरूप होता है (दृष्टुः स्वरूपत्वात्)। ऐन्द्रिक ज्ञान के विरुद्ध यह सनातन ज्ञान

२. मुण्डकोपनिषद् १, १, ३,

३. बृहदारण्यक उपनिषद्, ३, ६, २८

४. श्री भरविन्द : ६ सादक विवादन, भाग २, पृष्ठ ४१८

५. श्री भरविन्द : ६ सादक विवादन, भाग १, पृष्ठ ४३

६. बृहदारण्यक उपनिषद्, शंकर की टीका।

“ज्ञाता का ज्ञान” (दृष्टं दृष्टिः) भी कहा जा सकता है। ऐन्द्रिक ज्ञान, जिसको शंकर ने ‘प्लेटो के समान ज्ञाता के ज्ञान’ की “प्रतिच्छाया” कहा है, कभी नष्ट नहीं हो सकता।

चतुर्भुजी की धारों टीका के अन्त में शंकर अपने पक्ष में किसी आचार्य सुन्दर पांडे नामक ब्रह्मवेत्ता के तीन श्लोक उद्धृत करते हैं। इनमें से अन्तिम श्लोक इस प्रकार है, जैसे कि शरीर में आत्मा को देखना प्रामाणिक माना जाता है उसी प्रकार यह व्यवहारिक ज्ञान भी आत्मज्ञान प्राप्त होने तक प्रामाणिक माना जाता है।

“देहात्म प्रत्ययोयद्वर्त्तमानत्वेन कल्पितः

सौक्तिक ब्रह्मदेवेवं प्रमाणत्वाद्भ्रमनिश्चयात् इति ।”

इस प्रकार यही पर शंकर का मत है कि तथा कथित भ्रमज्ञान ही समस्त ज्ञान का कारण है। वही हमारे लिये ब्रह्म के सहज ज्ञान का प्रकार है जोकि अन्तःकरण की एक विधेय मनोवैज्ञानिक भवस्या होने के कारण निरपेक्ष और अनिवार्य रूप से सद् नहीं है। शंकर कहते हैं “यतः ये ब्रह्म ह्ये” इस में ही प्रामाणिक ज्ञान के अन्वय सभी साधनों के विधेयों का भवमान होता है।”

“तस्मादहं ब्रह्मास्मीत्येतदवसाना एव सर्वे विधयः

“सर्वाणि चैतराणि प्रमाणानि ।”

प्रत्यक्ष और अनुमान तथा ज्ञान के अन्वय ममस्त्र माण जो कि ज्ञाता और ज्ञेय, विषय और विषय, दृष्टा और दृष्ट के भेद पर आधारित हैं अन्ततः ब्रह्म आत्मा की अनुभूति में ममा जाते हैं। इस प्रकार भ्रमज्ञान का उपयोग ज्ञान की ओर ले जाने में है।

परन्तु भ्रमज्ञान के विषय में इस प्रकार का मत शंकर के दर्शन के अनुकूल नहीं है क्योंकि आगे चलकर वह भ्रमज्ञान को मिथ्या, माया, अविद्या और सत्ताहीन तक कह देता है। व्यावहारिक और पारमार्थिक स्तरों में भेद करके शंकर सांसारिक ज्ञान के लिये स्थान बनाने को उत्सुक है परन्तु फिर भी वह ज्ञान और भ्रमज्ञान के बीच की खाई को भरे बिना ही छोड़ देता है। जैसा कि श्री भरविन्द ने कहा है “सर्वेभ्यो भ्रमज्ञान में रहना अन्वता है परन्तु स्वयं को ज्ञान के पूर्ण निरपेक्षवाद में सीमित रखना भी अन्याय है। ब्रह्म ज्ञान एक ही साथ ज्ञान भी है और भ्रमज्ञान भी। संभूति और असंभूति एक साथ दोनों से ही परम स्थिति को प्राप्त करना, परात्पर और विश्वगत आत्मा के साक्षात्कार को परस्पर सम्बन्धित करना, पारलौकिक में आधार और लौकिक में आत्मबोधमय अभिव्यक्ति प्राप्त करना, यही अमरत्व पर अधिकार है।”

३. शंकर भाष्य, १, १, ४

८. वही

६. श्री भरविन्द : ४ सारक विवादन, भाग २, पृष्ठ ४१६

ब्रह्मे भी अपने निरपेक्ष पर कुछ इसी प्रकार पहुँचा है परन्तु उसमें दृश्य रूपों का निरोध न होकर उनका द्विती प्रकार से पूर्ण में सामग्रास्य हो जाता है। यहाँ एक प्रकार से अज्ञान को ज्ञान में स्थान प्राप्त होता है। परन्तु शरीर की व्यवस्था में अज्ञान का कोई स्थान नहीं है। यह कहता है “अतः प्रत्यक्ष इत्यादि प्रामाणिक ज्ञान के अन्य साधन केवल भविष्य के विषयों से सम्बन्धित हैं।”

“तस्मादविद्या बद्धिविषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च।”<sup>१०</sup>

इसको सिद्ध करने के लिये दो तर्क उपस्थित किये गये हैं। प्रथम कि आत्मा ज्ञाता नहीं है। अतः प्रमाण उस पर लागू नहीं होते और दूसरे क्योंकि वहाँ पशु इत्यादि से कोई विशेषता नहीं है।

“पशूनादिभिश्चाविशेषात्।”<sup>११</sup>

परन्तु यदि ऐसा है तो शरीर को जीवनमुक्ति की संभावना मानने का कोई अधिकार नहीं है क्योंकि जब तक आत्मा इन्द्रिय इत्यादि सहित शरीर में सीमित है तब तक मानव पशुओं के समान व्यवहार करने को बाध्य है। रामानुज ने यह प्रश्न ठीक ही उठाया है कि यदि ज्ञान के प्रत्येक साधन का सम्बन्ध केवल भविष्य के विषय से है तो सत्य पर किस प्रकार पहुँचा जा सकता है? यहाँ पर शरीर ने बाध्य होकर यह मान लिया है कि शास्त्र कम से कम हमें यह धक्का देता है कि आत्मा क्या नहीं है। परन्तु असत्य से सत्य किस प्रकार ज्ञात हो सकता है? प्रश्न यदि ज्ञाता ही नहीं है तो कौन जानता है? फिर यदि ज्ञाता तथा ज्ञान दोनों ही असत्य और भ्रम मात्र हैं तो समस्त शास्त्र और मोक्ष प्राप्त करने के समस्त प्रयत्न व्यर्थ हैं। शरीर के मतानुसार, जैसा कि श्री अरविन्द ने दिखलाया है, “हम एक भ्रमात्मक मिथ्या सागर में एक भ्रमात्मक मिथ्या आत्मा के एक भ्रमात्मक मिथ्या बन्धन से मोक्ष के परम क्षुब्ध पर भाते हैं जिसको उस मिथ्या आत्मा को खोज करनी पड़ती है।”<sup>१२</sup>

शरीर ने अद्वयता भक्षण दिखाने की औपनिषदीय प्रणाली के वास्तविक महत्त्व को नहीं समझा। ज्ञान के क्रमिक विकास में कोई भी सीढ़ी असत्य अथवा मिथ्या नहीं है बल्कि अज्ञान में प्रत्येक कदम ज्ञान की ओर ही एक कदम है। ज्ञान अज्ञान से कोई छत्रांग नहीं बल्कि एक क्रमिक अनावरण है। सर्वोच्च सत्य अथवा पूर्ण ज्ञान, आखिरी बन्द करके निरपेक्ष में छत्रांग लगाने में नहीं प्राप्त हो सकता बल्कि सत्य चेतना में धैर्यपूर्वक पँठने से होगा जहाँ कि असीम अपनी अथाह समृद्धि की पूर्णता में जाना, देखा, छुआ और अनुभव किया जा सके। स्पष्ट है कि यह द्वन्द्वात्मक तर्क का विषय नहीं है। भ्रम, ज्ञान और अज्ञान हमारी

१०. शारद भाष्य, १, १, १

११. वही

१२. श्री अरविन्द - द साइक दिवाइन, भाग २, पृष्ठ ४८

अपनी चेतना के अनुभव अथवा परिणाम हैं और अपने में ही गहन दृष्टि से देखने से हम ज्ञान और अज्ञान, सत् अथवा अम की प्रकृति और परस्पर सम्बन्ध को जान सकते हैं। अज्ञान मिथ्या अनेक का अभात्मक अनुभव मात्र नहीं है। उसी प्रकार ज्ञान भी विश्व का विरोध करते हुये निरपेक्ष, अथवा अनेक का उत्क्रमण करते हुये एक, और समस्त गुणों के विरोध में निर्गुण का अनुभव नहीं है बल्कि उसकी अभिव्यक्ति के रूप में सत्ता सहित ब्रह्म का साक्षात्कार है। ज्ञान और अज्ञान दो परस्पर विरोधी, एक विश्व सृजनकारी और दूसरा विनाशक तत्व नहीं हैं। वे दो साथ रहने वाली शक्तियाँ हैं, दोनों संसार में उपस्थित, अपनी प्रक्रियाओं में विरोधी रूप से कार्य करने वाली परन्तु तत्व रूप से एक, और एक प्राकृतिक रूपान्तर से एक दूसरे में बदल जाने की क्षमता रखने वाली हैं। परन्तु यह ध्यान रखना चाहिये कि फिर भी अज्ञान ज्ञान पर अवलम्बित है।

### व्यवहारवादी सिद्धान्त

ग्रैंट के पूर्णतया विरुद्धविरोधक मत के विरुद्ध व्यवहारवादी (Pragmatists) सांसारिक हितों को परम मूल्य के आसन पर बैठा देते हैं। व्यवहारवादियों के अनुसार ज्ञान सद्बस्तु की अभिव्यक्ति नहीं बल्कि और भी उन्नत, व्यावहारिक सामग्र्य के लिये जैविक रूप से विकसित एक साधन मात्र है। यह मत विचार के स्थान पर संकलन पर अधिक जोर देता है। सद्बस्तु उसके लिये एक परिवर्तनशील विनाशमान प्रक्रिया है। ज्ञान की इस प्रकार की परिभाषा उन लोगों के लिये एक उत्तम उपचार है जो दर्शन को व्यावहारिक जीवन से कोई सम्बन्ध न रखने वाला केवल मौखिक ज्ञान बनाना चाहते हैं। इन मत का दोष यह नहीं है कि वह दूर नहीं जाता बल्कि यह कि वह जितनी दूर जाना चाहिये उतनी दूर नहीं जाता। मानव की आवश्यकताएँ निःसन्देह जीव सम्बन्धी हैं परन्तु फिर भी उनकी कुछ उच्चतर आवश्यकताएँ हैं जो इनको भी सम्मिलित कर लेती हैं। ज्ञान जीवन के लिये है परन्तु जीवन ईश्वर के लिये है। अतः ज्ञान जीव सम्बन्धी आवश्यकताओं के लिये नहीं बल्कि आध्यात्मिक विकास का साधन है। व्यावहारिक ज्ञान अपने क्षेत्र में प्रामाणिक है परन्तु वही एक मात्र ज्ञान नहीं है। व्यावहारिक ज्ञान के मार्ग को प्रशस्त करने के लिये एक उच्चतर ज्ञान की आवश्यकता है।

परन्तु व्यवहारवादियों के अनुसार ज्ञान क्रिया है। वह स्वयं सत्य नहीं है बल्कि सत्य बन जाता है। दूसरी ओर दाँकर ज्ञान और क्रिया में तीन प्रकार के सूक्ष्म अन्तर स्पष्ट करते हुये कहता है कि ज्ञान क्रिया नहीं है। परन्तु फिर भी वे दोनों ही एक इतने परस्पर विरुद्ध नहीं हैं जितने कि वे प्रथम दृष्टि में दिखते हैं। सब तो यह है कि वे दो प्रकार के ज्ञान का प्रतिनिधित्व करते हैं, व्यावहारिक और आध्यात्मिक। दाँकर ने व्यावहारिक ज्ञान का मूल्य माना है परन्तु फिर भी उच्चतर ज्ञान में उसको कोई स्थान नहीं दिया और इस कारण व्यावहारिक और आध्यात्मिक, जीवन और ईश्वर-साक्षात्कार में गहरी खाई छोड़

दी। परन्तु एक वास्तविक पूर्ण ज्ञान में दोनों का ही समुचित स्थान होना चाहिये। भौतिकवादी और हठवादी दोनों के ही निरोध एकांगी है। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है “हमारा सच्चा मुस हमारी सम्पूर्ण सत्ता के सही विकास में हमारी सत्ता के सम्पूर्ण क्षेत्र में विजय में, बाह्य और उससे अधिक भौतिक, स्थूल तथा गुप्त प्रकृति पर अधिकार में है। हमारी सच्ची पूर्णता याह्यन्तर पर चक्कर घाटने में नहीं बल्कि उसका उत्तमरण करने में है।”<sup>१३</sup> इस प्रकार जैसे-जैसे हम पूर्ण ज्ञान में प्रगति करते हैं हम अपनी भौतिक, प्राण सम्बन्धी और शारीरिक आवश्यकताओं को नहीं छोड़ते बल्कि उनकी एक नवीन रूप में व्याख्या करते हैं।

### कान्ट का द्वैतवाद

जिस प्रकार पूर्व में दाकर ने उसी प्रकार पश्चिम में कान्ट ने सत और उस की प्रतीति में परस्पर विरोध माना है। ऐन्द्रिक ज्ञान पृथक्-पृथक् सवेदनाओं में सहज ज्ञान के रूपों में आता है जिनका पुनः वर्गीकरण होता है और फिर प्रत्यक्ष का समन्वय करने वाली तात्त्विक एकता (Transcendental unity of apperception) में उसका समन्वय होता है। हमारा ज्ञान हमारी भौतिक रचना के द्वारा सीमित है और “वस्तु-स्वयं” (Ding an sich) अज्ञेय ही छूट जाती है। इस प्रकार कान्ट के निर्णय के अनुसार यथार्थ ज्ञान मानव की पहुँच से परे है। यह ज्ञान के प्रति विद्युद्वैदिक दृष्टिकोण का स्वभाविक परिणाम है।<sup>१४</sup> कान्ट ने अप्रत्यक्ष रूप से यह माना है कि कोई कालातीत अतिमानसिक, सत और स्वयं सद्बस्तु अवश्य है जिससे टकराकर मन और इन्द्रियाँ वापस लौट आते हैं। अब, सद्बस्तु कभी भी एक से अधिक नहीं हो सकती क्योंकि किन्हीं भी दो के बीच सम्बन्ध स्थापित करने के लिये एक तीसरे आधार की आवश्यकता है जिसकी एकता में वे मिल सकें। फिर यदि सद्बस्तु एक ही है तो हमें विद्या और अविद्या दोनों को एक ही चैतन्य की दो शक्तियाँ मानना पड़ेगा। अब या तो दोनों शक्तियाँ पूर्णतया असम्बद्ध हों जो कि एक ऐसा मत है जिसकी हम पहले ही आलोचना कर चुके हैं अथवा वे एक ही सद्बस्तु के दो पक्ष होने चाहिये। अज्ञान निज्ञान (Nescience) नहीं है बल्कि सद्बस्तु का एक आशिक रूप से सत्य और प्राणिक रूप से असत्य अनुभव है जैसा कि तत्व को छोड़कर प्रतीति मात्र के भ्रमों को देखने वाला सभी ज्ञान होना चाहिये। जड़ और प्राण में होने लगे भी अज्ञान का

१३. श्री अरविन्द : द साइक डिवाइन, भाग २, पृष्ठ १३२

१४. “यदि मस्तिष्क ही सब कुछ है अथवा यदि हमारा बाह्य मन ही हमारी सत्ता की प्रकृति का परिचायक है तब हम काल में चक्कर खाते हुये और एक अत्यन्त अल्प और अलग रूप में ज्ञान को पकड़ने वाले एक अज्ञान से अधिक कुछ कभी नहीं हो सकते।”

मूल मन में है जिसका काम ही नापजोख, सीमित करना, विशेष बनाना और इस प्रकार विभाजित करना है। परन्तु उसमें 'उत्त' का प्रयोजन और सिद्धान्त भी निहित है जो उसका उत्क्रमण करता है। अतिमानस में आत्मविस्तार और रूपान्तर के द्वारा वह अपने यथार्थ सत्व को पकड़ एक पूर्ण के रूप में विकसित कर सकता है। विचार को ज्ञान का एक निरर्थक साधन घोषित करते हुये ब्रह्म ने यह भुला दिया है कि वैयक्तीकरण नहीं बल्कि एकांगिता ही अज्ञान का लक्षण है। मन की वैयक्तीकरण की शक्ति अज्ञान अभी बनती है जबकि वह स्वयं को उच्चतर सत्वों से पृथक् कर लेती है।

**श्री अरविन्द का सर्वांगवाद**

श्री अरविन्द के अनुसार ज्ञान एक, चिरंतन, असीम और समव्यवकारी ब्रह्म ही है। पूर्ण सद्बस्तु में ही सर्वांगपूर्ण ज्ञान है। वह कोई नवीन अथवा अभी तक अविद्यमान बस्तु नहीं है जो उत्पन्न की जानी है, प्राप्त की जानी है, सीखी जानी है, आविष्कार की जानी है अथवा बनाई जानी है। असली बात तो उसका पता लगाना या अनावरण करना ही है। वह एक ऐसा सत्य है जो आध्यात्मिक खोज करने वाले के सन्मुख स्वयं ही आ जाता है क्योंकि वह हमारी महत्तर और अन्तरंग आत्मा में निहित है। वह हमारी अपनी आध्यात्मिक चेतना का सत्व है और उसकी ओर अपनी बाह्य आत्मा में भी जाग्रत होने से ही हम उसे प्राप्त कर सकते हैं। दूसरी ओर चेतन पुरुष की अनेक रूप में आत्मलक्ष्मी और आत्मसंकोचमय एकाग्रता को दक्षिण के रूप में माना जाने वाला अज्ञान उसके अपने आत्म-चेतन ज्ञान में परिवर्तन करने की स्वाभाविक सामर्थ्य है। निरपेक्ष की अपनी अभिव्यक्ति से सम्भव में यह भी एक संभव अवस्था है।

सृष्टि का मौलिक तत्व चेतना तीन प्रकार से कार्य करती हुई अनुभव की जाती है। प्रथम है एकता और अनेकता दोनों को लिये हुये परम भागवत आत्म-ज्ञान। इसके विपरीत है स्वयं चेतना का पूर्ण निशान, एक प्रभावशाली, गतिशील रचनात्मक निश्चेतना (Inconscience)। इन दोनों, ज्ञान और निज्ञान के मध्य है अज्ञान "आत्मा के पूर्ण आत्म-ज्ञान को स्वयं रोकने का हमारा अपना स्वाभाविक मार्ग।" अज्ञान खोज रहा है और अपने अन्धकार को क्रमशः स्वयं में ही धिये ज्ञान में प्रकाशित करते हुये अपना रूपान्तरण करने की चेष्टा कर रहा है।

ज्ञान केवल मानसिक प्रक्रिया न होकर समस्त सत्ता का विषय है। एक सर्वांगपूर्ण आध्यात्मिक चेतना के रूप में वह अपने में सत् के सभी अंगों के ज्ञान को लिये रहता है। वह मध्य के समस्त स्तरों में होता हुआ उच्चतम को निम्नतम में जोड़ता है और एक अविभाज्य पूर्ण की प्राप्ति करता है। नीतिक, प्राणात्मक, मानसिक और अन्त में आध्यात्मिक, सभी स्तर ज्ञान की प्राप्ति में समान रूप से भाग लेते हैं। उनमें कोई भी सघर्ष, अज्ञान और असत्य की ओर ले जा सकता है। पूर्ण ज्ञान में आत्म साक्षात्कार की तीन सीढ़ियाँ हैं जो कि एक ही ज्ञान

तीन पहलु भी हैं। प्रथम है गुरु शैल्य गुरु का ज्ञान। दूसरी भीड़ी है समस्त जीवों में भागवत सत्ता को देखना। तीसरी भीड़ी है उस भागवत सत्ता का ज्ञान जो कि एक ही माय हमारी परम परास्पर आत्मा, निरुपद्रव्य, हमारी मार्गबोनी का आधार और आन्तरिक भागवत सत्ता है।

निरपेक्ष की अपनी योजना में एक ही अविभाज्य सत्ता में सभी हुई बार सजित्य हैं। प्रथम है मारभूत (Essential) जो कि एक घोर है अविनेतन क्षान्ति घोर दूसरी घोर निरपेक्षता। दूसरी है सर्वांग (Integral) गतिबिज्ञान-संगुण्य योजना, उसकी प्रतिमाननिष्ठ एकाग्रता। तीसरी अनेक समय सम्पूर्ण व्यवस्था विद्वत्ता अधिमाननिष्ठ (Overmental) ज्ञान है। चौथी, विभाजनकारी अज्ञान को स्वाभाविक प्रवृत्ति है। इस प्रकार अज्ञान योजना-सक्ति की एक अवस्थिति है। अज्ञान के मूल में एक सीमित, व्यावहारिक आत्म-विस्मरण और एकांगी एकाग्रता है। यह मानव में उसकी भूत और भविष्य को भूतपर केवल वर्तमान में ही रहने की आदत के कारण और भी अधिक हो जाती है। यह अवस्थिति कारण में रहने वाली स्थिति एक व्यावहारिक सत्य, एक अज्ञात सत्य, अज्ञान-अज्ञात ज्ञान है क्योंकि जो कुछ वह भूत जाता है यह मानव के अन्तर्गत सत्य कुछ रहने वाली सर्वांग योजना में स्थिर रहता है। जिस प्रकार एक समय में एक ही कार्य में एकाग्रता मस्तिष्क की दुर्बलता नहीं बल्कि सक्ति है उसी प्रकार महार पर चेतना की एकांगी एकाग्रता से एक व्यावहारिक प्रयोजन निष्ठ होना है और जिस प्रकार पहले को मस्तिष्क किसी भी समय तोड़ सकता है उसी प्रकार मनुष्य, यद्यपि उतनी सरलता से नहीं तथापि बठोर आत्मानुज्ञासन, आत्मगामीय, आत्म-विकास और आत्मविस्तार द्वारा सदा आत्मा पर पहुँच सकता है। अतः दोनों ही दशाओं में भेद वास्तविक न होकर प्रतीति मात्र है। अज्ञान अपने क्षेत्र में प्रामाणिक है परन्तु ज्ञान द्वारा उसका अमृत निवारण होना चाहिए।

अज्ञान का प्रयोजन

श्री धरदिन्द के अनुसार 'अज्ञान प्रकृति का आत्मा और समष्टि को किसी प्रयोजन से, उनकी एक और छोड़ते हुए, उनकी अपने पीछे रखते हुये भूलना है, ताकि केवल यही क्रिया या सत्ता जो कि उसे सत्ता की किसी याह त्रोड़ा में करना है।' अज्ञान का प्रयोजन आत्मविस्मरण और आत्मा की खोज के चक्र का चलाना है, जिसके लिये आत्मा ने प्रकृति में अज्ञान का आवरण छोड़ा है। ज्ञान के सीमित करने में उसका उद्गम है। उसका विशेष गुण है पुरुष को उसकी सर्वोपलब्धता और सम्पूर्ण सद्बस्तु से पृथक् करना। उसकी सीमाएँ चेतना के इस विभाजनकारी विचार से निश्चित होती हैं क्योंकि वह हमारी वास्तविक आत्मा और वस्तुओं की सच्ची प्रकृति को हमसे छिपा देता है और हमें एक प्रतीति

मात्र बाह्य सत्ता में रहने को बाध्य करता है। अज्ञान के बिना विकास असंभव है क्योंकि ज्ञान में विकास का अर्थ है अज्ञान का निवारण। अस्मिन्व्यक्ति की उत्पत्ति केवल तभी की जा सकती है जबकि अज्ञान में ज्ञान का विस्तार हो। अज्ञान के बिना सत्ता दिव्य और पूर्ण होने पर भी गतिहीन होगी। हमारे अनुभव का संसार ऐसा नहीं है। संसार न तो पूर्ण है और न निष्प्रयोजन पतन। सर्वांग दृष्टि होने पर संसार में पर्याप्त प्रयोजन और कौशल दिखाई पड़ेगा। संसार को उस सर्वोच्चतम की एक अनिवर्त्तनीय मूल मानना मानव के भविष्य पर कुठाराघात करना है। अज्ञान एक प्रयोजनमय अवतरण है, एक दिव्य अवसर है, विश्वगत ज्ञान के द्वारा स्वयं पर आरोपित एक अधीनस्थ तथापि आवश्यक अवस्थिति है। अपनी सत्ता और अपनी प्रति के विरोधी प्रतीत होने वाले तत्वों में स्वयं को अस्मिन्व्यक्त करने के लिये दिव्य सच्चिदानन्द अवतरित होता है। परन्तु अभी इस विषय को यहीं पर छोड़ा जायेगा और आगे छठे और आठवें अध्याय में उसका और भी विस्तारपूर्वक विवेचन किया जायेगा।

### अज्ञान का आधार

अब प्रश्न यह उठता है कि अज्ञान का उद्गम, केन्द्र और आधार क्या है? अद्वैत के अनुसार यह व्यावहारिक सत्य होते हुए भी अनिवर्त्तनीय है। शंकर ने ब्रह्म और माया, ज्ञान और अज्ञान, परात्पर और व्यावहारिक में पूर्ण भेद माना है। परन्तु यह शंकर के 'ब्रह्म को सब कुछ मानने के सिद्धान्त' के अनुरूप नहीं है। श्री अरविन्द के शब्दों में, 'यदि ब्रह्म ही समस्त सत्ता है तो माया ब्रह्म की सामर्थ्य, उसकी चेतना की एक शक्ति अथवा उसके सत् का ही एक परिणाम है और यदि ब्रह्म में एकरूप जीवात्मा उसकी माया के वशीभूत है तो उसमें का ब्रह्म ही माया के वश में है।' 'हैं' भी कोई हल नहीं है क्योंकि वह एकता के सागोपाग अनुभव का विरोधी है। विशिष्टाद्वैत केवल सत्य का वर्णन मात्र है और इस समस्या का कोई हल उपस्थित नहीं करता कि 'वह' जिसका सत्य निरपेक्ष की एकता में है अपने गतिमय रूप में विभाजित और अज्ञान के वशीभूत क्यों हो जाता है?

समकालीन जर्मन अस्तित्ववादी (Existentialist) हाइडेगर ने नागार्जुन के समान परम सद्बस्तु 'वयो' के ज्ञान की सभी संभावनाओं का निषेध किया है क्योंकि मानव केवल अर्थों को बनाता है प्रकृति को नहीं। परन्तु हाइडेगर का यह मत अज्ञेयवाद नहीं है क्योंकि उसने भय में Nothing के ज्ञान की संभावना को माना है। हाइडेगर ने यद्यपि ही कहा है कि व्यक्ति पूर्ण का ज्ञान कभी नहीं पा सकता। परन्तु उसका नर्पिंग सद्बस्तु का केवल निषेधात्मक वर्णन है। वह शून्य



नहीं है क्योंकि वह सत्ता का निरोध नहीं करता यद्यपि वह शुद्ध और निर्गुण है। हाइडेगर के अनुसार सत्ता न तो बुद्धिहीन सत्तामात्र है और न ही बुद्धिग्राह्य विश्व, न तो सत्ता का आधार है और न ही ईश्वर। उसका प्रत्ययो द्वारा वर्णन नहीं किया जा सकता। वह “नर्थिंग” है, समस्त भूत का आदि और अन्त। परन्तु सत्ता का इस प्रकार का सिद्धान्त सत्ता को विषय विविध अनेकता की व्याख्या नहीं करता। अपनी समस्त विविधता के साथ व्यक्ति सत्ता किस प्रकार “नर्थिंग” में उत्पन्न होती है यह दर्शन की मौलिक समस्या है जिसे हाइडेगर ने अज्ञेय माना है। परन्तु इस प्रकार का अज्ञेयवाद उचित नहीं है। “नर्थिंग” एक सीमा है। वह हाइडेगर की ‘फिनामिनॉलॉजी’ की प्रणाली के परे है। सत्ता कुछ नहीं भी है और सब कुछ भी क्योंकि “.....पूर्ण ‘कुछ नहीं’ से कुछ नहीं आ सकता, कुछ प्रतीतिमात्र भी नहीं, एक भ्रम भी नहीं।”<sup>१३</sup> ज्ञान अज्ञान का विरोध नहीं करता बल्कि उसमें से होकर विरसित होता है। मान लिया कि, जैसा हाइडेगर ने लिखा है, कि हमारा युग धर्म और दर्शन के पश्चात् का समय है तथापि यदि वह एक आरोहण अथवा विकास भी है तो उसे इनका निषेध नहीं करना चाहिये। आध्यात्मिकता को धर्म तथा दर्शन दोनों को ही सन्तुष्ट करना चाहिये।

जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है, श्री अरविन्द के अनुसार अज्ञान एक विनाशक ज्ञान है जो कि अनेक की आधारभूत एकता को भुला देता है। इस प्रकार का अज्ञान स्पष्ट ही सच्चिदानन्द में आधारित नहीं हो सकता जोकि सागोपान और अविभाज्य तथा पूर्ण है। “पूर्ण वह अपनी पूर्णता में अज्ञान का स्रोत नहीं हो सकता क्योंकि उसकी पूर्णता स्वभावतया ही सम्पूर्ण चेतना है।”<sup>१४</sup> अतः अज्ञान न तो मौलिक और न आदिम है। भाया, यदि वह उस चिरंतन की चेतना की एक मौलिक शक्ति है, तो स्वयं अज्ञान नहीं हो सकती बल्कि आत्म ज्ञान और सर्वज्ञान की एक परास्पर और सार्वजनीन शक्ति होनी चाहिये। अज्ञान केवल एक तुच्छ, एकांगी और आपेक्षिक तथा गीष्ण क्रिया हो सकता है। नाही अज्ञान अनेक का स्वभाव हो सकता है क्योंकि द्वैतभाव मानसिक और मोक्षिक के बाह्य स्तर का ही गुण है। अपनी पूर्णता में अथवा अनेक की प्रत्येक आत्मा में अनेक एक अथवा अन्य के विषय में अनजान नहीं हो सकता। अतः अज्ञान न तो एक का स्वभाव है और न अनेक का क्योंकि दोनों ही समान रूप से सत्ता हैं। वह मानसिक स्तर पर निरपेक्ष एकाग्रता का फल है।

एक अन्य प्रसिद्ध अस्तित्ववादी जॉन पॉल सार्त्र अनेक में इस प्रकार की एकता की समस्त सम्भावनाओं का निषेध करता है। मानव ईश्वर बनने की आकांक्षा करता है परन्तु सिद्धान्त रूप से ईश्वर स्वयं आत्म-विरोधी है क्योंकि Pour-

Soi और En-Soi को किसी Pour-Soi-En-Soi में वास्तविक एकता असम्भव है। जैसा कि सान्ने ने कहा है "इस संसार में प्रत्येक मानव सत्ता उसी समय उसके अपने 'पौर सोई' को किसी एन-सोई-पौर-सोई में रूपांतरित करने का फल है और स्वयं सत् के पूर्ण के रूप में संसार को एक मौलिक गुण की अनेकता में अपनाने की योजना है। संसार में प्रत्येक मानव सत्ता एक उद्देग है क्योंकि वह सत् को पाने के लिये स्वयं को खोने की योजना है और उसी क्रिया में वह एन-सोई बनाती है जोकि स्वयं अपना आधार होने के कारण नष्टवरता से बच जाती है, जिसको धर्म ईश्वर कहते हैं। इस प्रकार मानव का भावेग ईसा से विपरीत है क्योंकि ईश्वर की उत्पत्ति के हेतु मानव अपने को मानव के रूप में खो देता है। परन्तु ईश्वर का विचार आत्मविरोधी है और हम अपने को व्यर्थ ही खोते हैं। मानव एक व्यर्थ का भावेग है।" इस प्रकार सान्ने के अनुसार मानव तत्त्व रूप में पूर्ण शान्ति पाने की वृथा ही भाषा करता है। व्यक्तिगत अस्तित्व पर जोर देने में अस्तित्ववाद बहुधा अनेक की आचारमूल एकता की विवेचना करने में निष्फल होने के कारण एकजीववाद (Solipicism) में पड़ जाता है। सान्ने के अनुसार अन्य आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान असम्भव है क्योंकि यह तभी सम्भव है जबकि चेतना का वस्तु से तादात्म्य हो सके परन्तु तब न तो चेतना रहेगी और न ही ज्ञान की सम्भावना। यह इस मौलिक धारणा के कारण है कि चेतना सदैव ही किसी वस्तु की चेतना होती है और तादात्म्य के द्वारा ज्ञान असम्भव है। इस प्रकार विपरीत अपने विषयों के अतिरिक्त और कुछ नहीं जान सकता। अतः एकजीववाद अवश्यम्भावी है। सान्ने ने यह सकेत करके एकजीववाद में से मार्ग दिखाने की चेष्टा की है कि मैं दूसरे को एक विपरीत के रूप में जानता हूँ जबकि वह मुझे एक वस्तु के रूप में जानता है। परन्तु स्वयं वस्तु को जान ही किस प्रकार हो सकता है? जबकि मैं यह जानता हूँ कि कोई अन्य मुझे एक विषय के रूप में जानता है तब मैं स्वयं विपरीत हो जाता हूँ और तब उस में को अन्य विपरीत जान ही किस प्रकार सकता है? फिर दूसरे का मुझे विषय रूप में जानना भी मेरे अपने अनुभव पर आधारित एक अनुमान मात्र है अथवा अधिकाधिक एक सम्भावना मात्र है। एकजीववाद का एकमात्र हनु अनेक के अन्तर्गत एकता को पहचानना है। तादात्म्य के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान में आत्मा अन्य आत्मा की विपरीत के रूप में ही जानती है, आत्मा पूर्णतया जाग्रत अवस्था में स्वयं का अन्य आत्माओं से तादात्म्य कर सकती है जोकि सभी भेदों का निरीक्षण करती और लेखा जोखा रखती तथा उनका उत्क्रमण भी करती है।

इस प्रकार अज्ञान के उद्गम को शक्ति की एक वृथक् गति पर क्रिया करते हुए चेतना शक्ति के तत्त्व की आत्म-विस्मृत एकाग्रता में खोजना चाहिये। मन

पृथक्ता की एक दीवार बनाता है जोकि प्रत्येक रूप में चेतना को उसकी अपनी सम्पूर्ण आत्मा, अन्य शरीरस्थ चेतनाओं और विद्वग्गत पुरुष के ज्ञान से वंचित रखती है। अज्ञान का आधार न तो आत्मा है न ईश्वर और न प्रकृति। नाही वह सम्पूर्ण प्रकृति ही है बल्कि वह स्वर उसकी मौलिक पूर्णता से एक विभाजित है। वह न तो सच्चिदानन्द में उठती है और न अतिमानस में बल्कि केवल मन में उठती है क्योंकि केवल मन ही एकता का विभाजन करता और उसकी विस्मरण करता है।

**सप्तांग अज्ञान से सप्तांग ज्ञान की ओर**

श्री अरविन्द के अनुसार अज्ञान सप्तांग अर्थात् सात रूप वाला है। प्रथम और सबसे अधिक आधारभूत है भौतिक अज्ञान जिसके कारण हम निरपेक्ष के वास्तविक स्वरूप को भूल जाते हैं और या तो सत् या सभूति को ही पूर्ण सद्बस्तु मानने लगते हैं। दूसरा है विद्वग्गत अज्ञान जिसके कारण हम सभूति को ही विश्व का वास्तविक रूप मान लेते हैं और उसकी पृष्ठभूमि में कार्य करने वाले मत् की भूल जाते हैं। तीसरा है अहकारी अज्ञान जिसके कारण हम अहंकार का आत्मा से तादात्म्य करते हैं और अपनी सार्वभौम प्रकृति को भूल जाते हैं। चौथा है कालात्मक अज्ञान जिसके कारण हम आत्मा के अमर स्वरूप को भूलकर अपने वर्तमान थोड़ा से जीवन को ही सब कुछ मान लेते हैं। यह दृष्टिकोण मनोवैज्ञानिक अज्ञान के कारण और भी संकुचित हो जाता है क्योंकि उससे हम दाह्य प्रकृति पर एकाग्र होकर उसके ऊपर और नीचे के चेतना के स्तरों को भूल जाते हैं। इसके प्रतिरिक्त सत्त्वमधी अज्ञान भी है जिसके कारण हम अपने सर्वांग-पूर्ण पुरुष को भूल जाते हैं और शरीर, प्राण अथवा मन अथवा इनमें से किसी दो को सम्पूर्ण मानव मान लेते हैं। ये सब छ प्रकार के अज्ञान सातवें व्यवहारिक अज्ञान की ओर ले जाते हैं जोकि इस ससार में हमारे समस्त भूल, पाप, मिथ्यात्व और दुःख के लिये उत्तरदायी है। इससे व्यक्तियों में और समाजों में सब प्रकार के संघर्ष उत्पन्न हो जाते हैं।

इस प्रकार पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने के लिये मानव को इन सातों रूपों के अज्ञान से छुटकारा पाना चाहिये। उसको निरपेक्ष, विश्व, आत्मा, आत्मा की सभूति अघोचेतन और अतिचेतन स्तर का स्वरूप, पूर्ण पुरुष की पेंचोली प्रकृति और अन्त में हमारे विचार, संकल्प और कर्म का सही उपयोग जानना चाहिये। इस प्रकार पूर्ण ज्ञान अनिर्वाप्य रूप से समस्त प्रकृति की आत्मा के सत्य में पूर्णता और रूपान्तरण की ओर ले जाता है।<sup>177</sup>

**सत्य और असत्य**

एक और अनेक के सत्य को एक साथ देखने वाले पूर्ण ज्ञान में प्रकाशित

होकर मन वस्तुओं को वाप्याओं में भुक्न और एक सामञ्जस्यमय पूर्ण में व्यवस्थित देखता है। परन्तु मानसिक स्तर पर इन प्रकार का अनुभव मगार्य न होकर केवल भावार्थ मात्र है और जब तक मानव विचार तक सीमित रहता है तब तक पूर्ण में सामञ्जस्य केवल एक भावार्थ मात्र है यद्यपि यह भावार्थ तर्क विरुद्ध नहीं है क्योंकि यह बुद्धि से निम्न नहीं बल्कि धृति मानस के स्तर पर है। जैसे ही मानव मानसिक स्तर का उत्थरण करता है यह भावार्थ एक निश्चय बन जाती है। वास्तविक सामञ्जस्य विचारों की मानसिक व्यवस्था न होकर पूर्ण अनुभव की एक वपार्य स्थिति है। संभवतया अपने मानसिक स्तर पर मानव को इस प्रकार की व्यवस्था के साक्षात्कार की असंभाव्यता को मानना ही चाहिये परन्तु इस सत्य से इनकार नहीं किया जा सकता कि जैसे-जैसे वह अनुभव के क्षेत्र में भागे बढ़ता है वैसे-वैसे वह उसको अधिवाचिक प्राप्त करता जाता है। पूर्ण का यह सर्वांग अनुभव ही समस्त सत्य को कसौटी है। वह सम्पूर्ण सत्य है और प्रत्येक सत्य उस पूर्ण में ही सत्य है। मानवीय निर्णय सभी भ्रमपूर्ण होता है जबकि मनुष्य किसी विशेष घंश को पूर्ण से पृथक् करके देखता है। प्रत्येक सत्य अपने प्रसंग में निश्चय ही सत्य है परन्तु वह सम्पूर्ण सत्य नहीं है और न ही निरपेक्ष सत्य है। मनुष्य के निर्णयों के सत्य का निर्णय पूर्ण अनुभव के निरपेक्ष सत्य में उनके सामञ्जस्य से किया जाता है। श्री धरविन्द के सत्य के सिद्धान्त के विवेचन से पूर्व यहाँ पर इन समस्या पर कुछ विशेष विद्वान्ताओं की समीचीनता का विवेचन किया जायेगा। इससे दो प्रयोजन सिद्ध होंगे। जहाँ एक ओर इसने दूसरी की सीमायें ज्ञात होंगी वहाँ इससे श्री धरविन्द के मत को समझने में भी सहायता मिलेगी।

### निरपेक्ष अनुभव के रूप में सत्य

ब्रैडले के अनुसार सत्य अविरोध अथवा सामञ्जस्य में है। विचार हमको सद्बस्तु का केवल आंशिक ज्ञान ही दे सकता है। "सत्य" जैसा कि ब्रैडले ने लिखा है "सापेक्ष होना चाहिये।" अतः कोई भी निर्णय निरपेक्ष रूप से सत्य नहीं है। 'प्रत्येक सत्य इस प्रकार सत्य है कि अन्त में समस्त सत्य मिथ्या है।' केवल निरपेक्ष ही सत्य है और समस्त सापेक्ष सत्य मिथ्या है। परन्तु धन्य स्यान् पर ब्रैडले ने लिखा है "कोई भी सत्य ऐसा सत्य नहीं होगा जो पूर्णतया सत्य हो जैसे कि कोई भी भूल ऐसी नहीं होगी जो नितान्त मिथ्या हो।" सत्य और असत्य दोनों ही में मात्रा का भेद है। यहाँ पर ब्रैडले ने दो प्रकार के विचार

२१. ब्रैडले, एच० एच० : एपीक्रेन्स एण्ड टीयतिटी, पृष्ठ ४७६

२२. वही

२३. वही, पृष्ठ ३२०-३१

## २२ श्री अरविन्द का सर्वांग दर्शन

(४) व्यवहारिक रूप में उसको सत्य समझने के परिणामों पर आधारित तत्व के रूप में कर सकते हैं।<sup>११</sup> यह सत्य अस्थायी, सापेक्ष, प्रगतिशील और व्यवहारिक है। वह एक प्रतीति (Phenomena) सत्य है। परन्तु यदि हम सितर की व्यवहारिक मिदान्त के प्रतिरिक्त अन्य सिद्धान्तों की आलोचना को देखें तो हम प्रतीतिमान और दार्शनिक सत्य में गड़बड़ी पाते हैं। प्रतीतिमान व्यवहारिक सत्य हमारे दैनिक जीवन में निरक्षय ही मूल्यवान् है। परन्तु दर्शन एक ऐसे सत्य को सोच करता है जोकि चिरतन, निरपेक्ष और सर्वांग है। स्पष्ट है कि ऐसा सत्य तर्कगत न होकर आध्यात्मिक है। उसकी कसौटी सर्वांग अनुभव है। विषय परक सत्य

कीर्त्तगार्ड के अनुसार सत्य विषयी परक (Subjectivity) है। जैसा कि वह कहता है "... एक अस्तित्वमय व्यक्ति के लिए एक शुद्ध विचार का दर्शन एक मूलनृपणा मात्र है यदि सोचा गया सत्य कुछ ऐसा है जिसमें अस्तित्व हो सके।"<sup>१२</sup> इस प्रकार ज्ञान का उद्गुक्त विषय व्यक्ति का अपने सत्य है। वह अन्य वस्तुओं से वही तक सम्बन्धित है जहाँ तक वे उसके अपने क्षेत्र में आती हैं। विषयी में विचार "व्यक्तिगत सम्बन्ध की प्रकृति पर निर्दिष्ट होता है यदि इस सम्बन्ध का प्रकार ही सत्य में हो, व्यक्ति सत्य में है चाहे वह जो कुछ सत्य नहीं है उनसे भी इन प्रकार सम्बन्धित हो।"<sup>१३</sup> इस प्रकार सब तो यह है कि मानव अपने प्रतिरिक्त और कुछ भी नहीं जान सकता। जैसा कि कीर्त्तगार्ड ने बताया है एक आदमी के लिये "उमरा घटना सत् ही उसके विचार का प्रथम और अन्तिम विषय है जिसमें कि उसको सोच सभी वस्तुएँ जाननी हैं।"<sup>१४</sup> अस्तित्ववादी अर्थों में लेने में यह दृष्टिकोण एक्कीववाद की ओर से जाता है। इसमें ईश्वर और विषय के गमस्त आरोध ज्ञान का निरोध किया गया है। हमारा समार का ज्ञान केवल एक सम्भावना मात्र है। ईश्वर के लिये आसह में कोई विषय सम्बन्धी निदिबन्धन नहीं है। कीर्त्तगार्ड, सत्य ही सोचता है कि "समस्त ज्ञान केवल विषयीपरक है।"<sup>१५</sup> परन्तु यह आत्मिक चेजना ईश्वर और

११ सितर लॉक के लिए कुछ, पृष्ठ १२३

१२ कीर्त्तगार्ड एन क्राइस्टियन अनास्टासिडिस पोस्टलिफ्ट, पृष्ठ २७३

१३ वही, पृष्ठ १३०

१४ वही, पृष्ठ १३

१५ वही, पृष्ठ १३

१६ "हमारे लिये हमारे लिये बहुत जगत् को जानने का अपनी आत्मा चेजना के अति-विशेष ज्ञान नहीं है जिसकी बाह्य ईश्वरी तर्क के लिये लक्षण मात्र है, क्योंकि हमारे लिये हमारे ही नहीं हैं।"

विश्व से एक है और उनको सादाम्य जनित ज्ञान से जान सकती है। विषयी मात्र के ज्ञान को सत्य मानने वाला सिद्धान्त सच्ची आत्मा को विषयी समझने से अपनी कठिनाइयों को दूर कर सकता है। कीर्केगार्ड ने अधिकाधिक अन्तर्मुखता पर टीका ही जोर दिया है परन्तु वह उस गहराई तक नहीं जाता जहाँ पर यथार्थ आत्मा वस्तुओं और ईश्वर से एक है। ज्ञान सदैव आत्मा का ही ज्ञान है परन्तु सोमायो के सतत विस्तार से और अन्त में प्रच्छन्न (Subliminal) स्तर के दूटने से हम उसमें विश्वगन और परास्पर दोनों को ही जानते हैं। “उसके पीछे सत्य यह है कि प्रत्येक व्यक्ति को स्वयं ही सोचना है और अपनी सामर्थ्य के अनुसार स्वयं ही जानना है परन्तु उसका निर्णय केवल उस भवस्था में प्रामाणिक हो सकता है जबकि वह सदैव एक बहुदतर ज्ञान को सीखने को तत्पर रहकर उसकी ओर झुका रहे।”<sup>११</sup> कीर्केगार्ड का एक पूर्ण क्रिया के स्थान पर प्रयासमात्र के रूप में असीम के प्रति भावेन का विचार सादाम्यजनित ज्ञान के निरोध के कारण ज्ञान के सीमित करने पर निर्भर है। ईश्वर कोई आदर्श प्रत्ययमात्र नहीं बल्कि चरम सद्बस्तु है। यह हमारे अपने व्यक्तित्व का सार है। “हम दिव्य सत्ता को जानते हैं और दिव्य बन जाते हैं क्योंकि हम अपनी गुप्त प्रकृति में पहले से ही बही हैं।”<sup>१२</sup> कीर्केगार्ड ने ठीक ही कहा है कि सत्य तर्क का विषय नहीं है। उसको जीवन में उतारना होगा और इस प्रकार परोक्ष रूप से एक शांत और स्थिर संवाद के रूप में विकीर्ण करना होगा। परन्तु जीवित रहने का अर्थ है अनुभव करना और जितना ही गहन अनुभव होगा उतना ही उत्कृष्ट जीवन और सत्य की ओर विकास। अतः जीवन का तर्कसंगत सत्य और अनुभव की चरम परिणति सर्वांग, पूर्ण निरपेक्ष ही है।<sup>१३</sup>

### विषयपरक सत्य (Truth as Objectivity)

आत्ममूलक सत्य के सिद्धान्त के विरुद्ध, अनुभववादी, भाववादी, जड़वादी और यथार्थवादी दार्शनिकों का विचार है कि विषयकता ही सत्य की कसौटी है। विवेचनात्मक वास्तुवादियों (Critical Realists) के अनुसार सत्य और असत्य को इस प्रकार समझाया जा सकता है, “जब हम एक विषय को जानते हैं तब हम ज्ञान की प्रक्रिया से स्वतन्त्र अस्तित्व रखने वाली किसी सद्बस्तु पर किसी ‘तत्त्व’ एक गुण अथवा गुणों के समूह का आरोप कर रहे हैं और क्योंकि सत्य इस सत्य

११. वही, पृष्ठ ४३५

१२. श्री अरविन्द - द विन्नेसिड आर्ज योग, पृष्ठ २

१३. “यह सब व्यक्तियों से परे व्यक्ति है, समस्त आत्माओं का गृह और इस वह सत्य जिसकी कि अन्य सत्य केवल अपूर्ण छाया मात्र हैं।”

का हम सद्बस्तु के यथार्थ स्वभाव से तादात्म्य है, मतः असत्य का भ्रम हम प्रकार के सामंजस्य की कमी और एक काल्पनिक स्वभाव का आरोप है जिसको कि हमने गलती से यथार्थ समझ लिया है अथवा जो एक सद्बस्तु पर सही के स्थान पर एक मिथ्या स्वभाव का आरोप है।<sup>११</sup>

निरपेक्षवादियों के विरुद्ध विवेचनात्मक वस्तुवादियों का मत है कि सद्बस्तु की पूर्ण व्यवस्था से पृथक् उसके एक पहलू अथवा भाग के विषय में भी निर्णय हो सकता है और सद्बस्तु से अनुरूपता के अनुसार यह निर्णय पूर्णतया सत्य अथवा असत्य हो सकता है। परन्तु जैसा कि कान्ट ने अन्तिम रूप से दिखला दिया है मानव अपनी इन्द्रियों के द्वारा वस्तु को उसके यथार्थ रूप में नहीं जान सकता और इस कारण सत्य का अनुरूपता का सिद्धान्त ठीक नहीं है। इस प्रकार रसेल का इन्द्रिय जन्म प्रदत्तो (Sense data) का दर्शन आत्मवाद (Subjectivism) में समाप्त होता है। विषय परक सत्य का सिद्धान्त एक सामान्य बुद्धि का दृष्टि-कोण है और इसी में उसकी शक्ति है। जैसा कि जार्ज सान्टायना ने तर्क किया है, "आप किसी पूर्ण संशयवादी अथवा आदर्शवादी के लिये वस्तुवाद की सिद्ध नहीं कर सकते, परन्तु आप एक ईमानदार व्यक्ति को यह दिखला सकते हैं कि वह एक पूर्ण संशयवादी अथवा आदर्शवादी नहीं है बल्कि हृदय से वस्तुवादी ही है। जब तक वह जीवित है उसके यथार्थ दर्शन को उसके जीवन की धारणामो को नष्ट नहीं बल्कि पूर्ण करना चाहिये।"<sup>१२</sup> परन्तु दर्शन सामान्य बुद्धि मात्र नहीं है। उसको जीवन के बाह्य विस्तार से अधिक गहरे पँठना चाहिये और निरपेक्ष सत्ता में उसके यथार्थ आध्यात्मिक महत्व को प्राप्त करना चाहिये।

### सर्वांग अनुभव के रूप में सत्य

श्री अरविन्द के अनुसार सत्य सच्चिदानन्द का सर्वांग अनुभव है। वह पूर्ण अनुभव है जोकि अग्न्य सभी अनुभवों को आत्ममात करता और उनकी व्याख्या करता है "सार्वभौम सत्य एक सार्वभौम चेतना का वस्तुमो का ज्ञान है जिसमें वस्तुमें उनका यथार्थ सत्य और परस्पर तथा दिव्य सत्ता से सच्चे सम्बन्धों में देखी जाती हैं।"<sup>१३</sup> प्रत्येक सत्य इस सार्वभौम सत्य का अंश है। प्रत्येक प्रकार का अज्ञान इस सार्वभौम अज्ञान से निकलता है। प्रत्येक ज्ञान इस निरपेक्ष ज्ञान का अंश है।<sup>१४</sup> प्रत्येक विशेष सत्य पूर्ण में सत्य है। पूर्ण से अतिरिक्त और पृथक्

३१ जार्ज सान्टायना द एसेज ऑन इंटेलिजेंस रीविज्म, पृष्ठ ११७-१८

३० वही, पृष्ठ १८३-८४

३१ श्री अरविन्द द रिडिल ऑव दिस वर्ल्ड, पृष्ठ ६७

३२ "जब हम अज्ञेय में प्रवेश कर जाते हैं तब यह सब अग्न्य ज्ञान प्रामाणिक बन जाता है। जब हम सभी रूपों को रूपहीन में बलिदान कर चुकते हैं तब सभी रूप एक साथ ही उपेक्षणीय और अनिश्चय भूम्पवान बन जाते हैं।"

करके लेने पर वह असत्य है क्योंकि यही विभाजनकारी ज्ञान ही अज्ञान है। जैसा कि श्री अरविन्द ने दिलीपकुमार राय को अपने पत्र में लिखा था, "वस्तुओं को सतत और पूर्णतया देखने के लिये उनको सब ओर से देखना है। एक बार फिर, मुझे पीछे कायें करती हुई शक्तियों को ही देखना है। मैं बाह्य विस्तार में ग्रन्था होकर नहीं जाना चाहता।"<sup>४३</sup>

मानसिक पूर्ण में प्रत्यय की समीचीनता पर जोर देने में सत्य का सामंजस्य का सिद्धान्त (Coherence Theory) सत्य है। दूसरी ओर प्रत्यय के तथ्य के अनुकूल होने की आवश्यकता पर जोर देने में अनुरूपता का सिद्धान्त (Correspondence theory) भी उतना ही सत्य है क्योंकि उसके बिना केवल समीचीनता सत्य की कसौटी नहीं है। प्रत्यय और विचार परस्पर अनुकूल होने चाहिए और इनमें से किसी को भी सत्य ममभनना एकांगी मत है। जिस प्रकार तथ्य शक्ति में उसी प्रकार विचार चेतना में सत्य का साक्षात्कार है। दोनों ही समान रूप से अनिवार्य हैं और स्वयं में तथा एक दूसरे में सार्पक हैं। कोई भी अपने पुरक से पूछा सयवा उसकी अवहेलना नहीं कर सकता। व्यवहारवाद ने सत्य की व्यवहारिक सांसारिक उपादेयता और उसकी मानवीय व्याख्या पर ठीक ही बल दिया है। दूसरी ओर आदर्शवाद ने सत्य के परम शुभ और आध्यात्मिक मूल्य से सम्बन्ध पर ठीक ही जोर दिया है। श्री अरविन्द के शब्दों में, "स्वयं में आदर्शवादी और व्यवहारवादी, सृजनकारी आत्मा और कार्यकारी शक्ति का सामंजस्य करने से मनुष्य पूर्णता के और भी निकट जा पहुंचता है।"<sup>४४</sup> इस प्रकार ज्ञान सद्बस्तु का सर्वांग अनुभव है और सत्य है सर्वांगपूर्ण ज्ञान में प्रत्यय की मानुबलता।

४३. दिलीप कुमार राय : एमम द ड्रेट, पृष्ठ ३१३

४४. श्री अरविन्द : आइडियल एण्ड प्रोग्रेस, पृष्ठ ६



## दार्शनिक प्रणालियाँ

“जिस ज्ञान की ओर हम जाना चाहते हैं उसकी स्थिति का वर्णन उस साधन को निश्चित करता है जिसको हम प्रयोग करेंगे।”  
— श्री धरविन्द

प्रथम प्रश्न यह है कि सर्वांग ज्ञान और सर्वांग सत्य को हम किस प्रकार वा सचते हैं। दर्शन अनुभव पर आधारित है। जितना ही अधिक सर्वांग अनुभव होगा उस पर आधारित दर्शन भी उतना ही पूर्ण होगा। सर्वांग अनुभव हमारे किसी विशेष अंग का नहीं बल्कि सम्पूर्ण सत्ता का अनुभव है। अतः सद्बस्तु का सबसे सम्पूर्णता में साक्षात्कार करने की एक प्रणाली भी उतनी ही आवश्यक है जितना कि उसको बुद्धि-वाह्य बनाने के लिए एक उद्युक्त तर्क। दार्शनिक सोचता ही नहीं बल्कि विकसित भी होता है। जहाँ तक भारतीय परम्परा का सम्बन्ध है दर्शन केवल जिज्ञासा मात्र नहीं बल्कि साक्षात्कार है। अत्यन्त अनुभव को दूसरे तक पहुँचाने के साधन हैं। यदि ज्ञान के क्षेत्र के विस्तार के साथ उनका विकास नहीं होता तो दर्शन सावर्भौम होने के लक्ष्य से पीछे रह जाता है। केवल तर्कगत समीचीनता ही प्राध्यात्मिक निश्चितता की कसौटी नहीं है। जैसा कि श्री धरविन्द ने लिखा है “जिसको मानस ‘होना चाहिये’ सोचता है वह ‘होगा’ की कसौटी होना आवश्यक नहीं।” परन्तु इससे हमें माया और तर्क के महत्त्व की प्रवहेलना करने का अधिकार नहीं मिलता। श्री धरविन्द के अनुसार “एक ऐसी माया उत्पन्न करनी है जो कि सवेगात्मक और स्पष्ट ईश्वर के वाहन के रूप में, विशेष और जीवित प्रतिमाओं को लेते हुए एक साथ ही सर्वोपि रूप से अतः दार्शनिक के सम्मुख सद्बस्तु का साक्षात्कार करने की एक प्रणाली और

१. सैट्स ऑफ़ श्री धरविन्द ऑन द मदर, पृष्ठ ८७

२. श्री धरविन्द सैट्स ऑन द मदर, पृष्ठ ८७

३. श्री धरविन्द द साइकल टिवाइल, पृष्ठ ४३

सर्वांग अनुभव की व्याख्या करने योग्य एक तर्क विकसित करने का कार्य है। इस प्रकार की प्रणाली का सकेत ज्ञान की प्रकृति से मिलता है जिसकी विवेचना निम्नले अध्याय में की जा चुकी है। प्रस्तुत अध्याय में विभिन्न दार्शनिक प्रणालियों का मूल्यांकन किया जायेगा और अन्त में श्री अरविन्द के विचार के प्रकाश में दर्शन की एक सच्ची प्रणाली विकसित करने की चेष्टा की जायेगी।

### परम्परागत प्रणालियाँ : गणितीय प्रणाली

आधुनिक योरोपीय दर्शन में बुद्धिवाद (Rationalism) का गणितीय प्रणाली में उदय हुआ। देकार्त ने इस बात पर जोर दिया कि जबकि मूल सिद्धान्त आन्तरिक प्रत्ययो से मिलते हैं, अन्य सत्य उनसे गणितीय निगमन के द्वारा निकाले जाने चाहिये और उसमें किसी भी ऐन्द्रिक अनुभव अथवा कल्पना को हस्तक्षेप न करने देना चाहिये। स्पिनोजा ने भौतिक प्रत्ययों की व्याख्या से प्रारम्भ करके, उनसे उप-सिद्धान्त बनाये तथा ज्यामितीय निगमन की प्रणाली से सिद्धान्त और सामान्य नियम निकाले। साइबनिज ने, जो स्वयं गणितज्ञ था, अपने विद्विन्दुवाद की साक्ष्यों को भरने के लिये अनेक यांत्रिक नियम बनाये परन्तु यह प्रयोग अधिक सफल नहीं हुआ। कारण यह है कि दर्शन गणितीय नियमों की कठोर व्यवस्था नहीं बल्कि यथार्थ अनुभव पर आधारित तथ्यों और मूल्यों की एक व्याख्या है। ईश्वर और संसार के सम्बन्ध का प्रमेय और उसके सिद्धान्त के सम्बन्ध से सादर्य, जैसा कि आलोचकों ने सकेत किया है, कारण और अनुपात (Ratio) के अन्तर के सम्बन्ध में गम्भीर मूल पर आधारित है। आध्यात्मशास्त्र में कार्यकारण के नियम नैयामिक तर्क से भिन्न हैं। बुद्धिवादियों की प्रणाली में दर्शन अपनी समस्त समृद्धि, नमनीयता और मूर्तता खोकर बठोर, अमूर्त और गतिहीन हो गया। दर्शन गणित के आधीन कर दिया गया। दोनों का अन्तर बिल्कुल भुना दिया गया।

परन्तु बुद्धिवादियों के विरुद्ध, अनुभववादी (Empiricist) दार्शनिक प्रणाली भी उतनी ही एकांगी है। ह्यूम का अज्ञेयवाद अनुभववादी दार्शनिक प्रणाली की तार्किक चरम परिणति था। ध्वनि-मिल्ल अनुभव पर आधारित अनुभवात्मक सामान्य नियम केवल विज्ञान के संभाव्य विवरण हो सकते हैं आध्यात्मशास्त्र की निश्चित मान्यताएँ नहीं हैं इन्द्रियों केवल सूक्ष्म-सूक्ष्म अनुभव द्वारा ही जान सकती हैं जो कि किसी प्रकार भी जोड़ने से भौतिक वस्तु तक नहीं पहुँच सकते। प्रणालियाँ खोज के विषय के अनुरूप होनी चाहियें।

५. "जब तक हम स्वयं को ऐन्द्रिक प्रमाण और भौतिक नेतृता तक सीमित रखते हैं, तब तक भौतिक सत्ता और उसकी प्रतीतियों के अतिरिक्त हम कुछ नहीं सोच सकते, कुछ नहीं जान सकते।"

— श्री अरविन्द : द साइक डिवाइज, भाग १, पृष्ठ ७२

## सर्वातिशायी (Transcendental) प्रणाली

कान्ट के दर्शन की विशेषता ज्ञान की दशाओं की समीक्षा है। उसने ज्ञान के उद्गम और परिधि, उसके साधन और सीमाओं उसके अस्तित्व और प्रामाण्यता के आधार की खोज की। ज्ञान की अनुभवपूर्व दशाओं की खोज के लिये कान्ट ने शुद्ध बुद्धि की परीक्षा की समीक्षा प्रणाली अपनायी। यह प्रणाली इन्द्रिय-शक्ति (Sensibility) और प्रज्ञा (Understanding) के विस्तेरण पर आधारित है। मानव का समस्त ज्ञान इन्द्रियो से प्रारम्भ होता, वहाँ से प्रज्ञा पर पहुँचता और बुद्धि में समाप्त होना है। अपने सर्वातिशायी एनालिटिक (Analytic) और डायलेक्टिक (Dialectic) में कान्ट ने इन्द्रिय शक्ति के रूप और प्रज्ञा की सजाओ (Categories) का पता लगाया है जिसके परे सभी कुछ प्रशंभ है।

ये प्रत्यय शुद्ध बुद्धि को सन्तुष्ट कर सकते हैं परन्तु जैसा कि श्री अरविन्द ने सकेत किया है "जब तक वह अनुभव नहीं बनता तब तक प्रत्येक प्रत्यय हमारे लिये अपूर्ण और हमारी प्रकृति के एक अंग के लिये लगभग असत्य है।" दर्शन समीक्षा भी है और साक्षात्कार भी। पूर्णतया लाभदायक होने के लिये अतिशायी प्रणाली को ऐसी अन्तरंग प्रणाली का सहयोग मिलना चाहिये जैसी की वर्गसा की है। "....बुद्धि के प्रत्ययों में कोई बाध्य करने वाली शक्ति नहीं है। हमें सत्ता को अपने मानसिक प्रत्ययों से नहीं बल्कि जो कुछ हम अस्तित्व में देखते हैं उससे जाँचना चाहिये।" इस प्रणाली का महत्व बुद्धि की सीमायें और आध्यात्म-शास्त्र के अनुभवपूर्व तत्व दिखलाने में है। परन्तु बुद्धि की सीमायें ही तो ज्ञान की सीमायें नहीं हैं। "कान्ट एक आध्यात्मशास्त्रीय रीति से यह तर्क करता है कि आध्यात्मशास्त्र सम्भव नहीं है।" उसने ज्ञान को केवल इन्द्रिय और बुद्धि तक सीमित कर दिया है परन्तु आध्यात्मशास्त्र के मूलाधार न तो आस्था के विषय हैं और न नीतिशास्त्र की मान्यतायें। आस्था जब तक साक्षात्कार पर आधारित न हो तब तक वह दर्शन अथवा धर्म के लिये कोई शुद्ध आधार नहीं उपस्थित करती। बुद्धि प्रतीतिमात्र के लिये नियम बना सकती है परन्तु स्वयं सद्बस्तु के लिये नहीं। सद्बस्तु ज्ञान के सिद्धान्त पर निर्भर नहीं है। जैसा कि वर्गसा ने लिखा है "मैं कहीं तक जा सकता हूँ इसके लिये मैं केवल एक ही मार्ग देखता हूँ और वह है जाने के द्वारा।" सर्वातिशायी विश्लेषण के परिणाम सद्बस्तु की प्रकृति को निश्चित नहीं करते। "आध्यात्मशास्त्र" जैसा कि डब्लू० टी० मॉर्गन ने

५. श्री अरविन्द : द साइक डिवाइज, भाग २, पृष्ठ ७४

६. वही, पृष्ठ ६२

७. फाल्तेनबर्ग : हिस्ट्री ऑफ़ माइड फ़िलासफी, पृष्ठ ३४०

— वर्गसा : आध्यात्मशास्त्र, भाग २, पृष्ठ १००

लिखा है "तार्किक रूप से ज्ञान के सिद्धान्त से पहले है और न तो अपनी समस्याओं के लिये और न उनके सुलभत्व के लिये ही इस विज्ञान का विशेष अमारी है।" दर्शन का आधार आध्यात्मिक साक्षात्कार में है और ज्ञान में वास्तव में सहायक होने के लिये बुद्धि को इन अनुभवों की विश्वसनीय व्याख्या करनी चाहिये। दर्शन परम 'क्यों' की व्याख्या नहीं कर सकता परन्तु परम तत्व का वर्णन करने का उसका कर्तव्य निश्चय ही अनिवार्य है। मानव की किसी विशेष मानसिक प्रक्रिया द्वारा ज्ञात सद्बस्तु निश्चय ही एकांगी होगी। इसका विकल्प विभिन्न प्रत्ययों के अनुभव को जोड़ना मात्र नहीं बल्कि एक सर्वांग संबोधि ज्ञान है जो कि हमारी समग्र सत्ता को सन्तुष्ट करता है।

### द्वन्द्वात्मक (Dialectical) प्रणाली

बुद्धिवाद जिसको कि कान्ट के नीतिवाद ने कुछ समय के लिये सीमित कर दिया था, हेगेल के दर्शन में फिर से निरपेक्ष होकर प्रकट हुआ। हेगेल के लिये सम्पूर्ण सत्ता विचार का साक्षात्कार है और समस्त संभूति जगत उस विचार का विकास। इस प्रकार प्रकृति का विचार से तादात्म्य कर दिया गया और द्वन्द्वात्मक विधि दर्शन की प्रणाली बन गई। भ्रमूर्त विचारःत्मक प्रज्ञा और रहस्यमय संबोधि दोनों का ही परित्याग कर दिया गया। यह संकेत किया गया कि जबकि प्रथम केवल प्रतीतिमात्र में ही सीमित रहता है द्वितीय एक असाग मार कर निरपेक्ष सत्ता का सर्वोच्च ज्ञान पाना चाहता है। हेगेल के अनुसार सच्चे दर्शन का साधन मूर्त प्रत्ययों की क्षति के रूप में बुद्धि है। यह मूर्त प्रत्यय अपने विरोधी का तिरस्कार नहीं करता बल्कि उसको आत्मसात कर लेता है। कान्ट का समी-क्षात्मक दर्शन और शेलिंग का संबोधिवाद हेगेल के द्वन्द्वात्मक विधान में समन्वित हो जाता है। बुद्धि न तो विरोधी को उत्पन्न करती है और न उसको निपेक्ष करती है। यहाँ पर न तो सर्वातिशायी प्रणाली के समान विरोधियों की एकता असंभव ही है और न मौलिक है जैसा कि शेलिंग के संबोधिवाद में है। विकास के द्वारा विचार विरोधियों का तादात्म्य करता है। इस प्रकार सद्बस्तु तथा दर्शन दोनों ही प्रत्ययों की व्यवस्था है जिनमें से प्रत्येक अपने अनुगामी में आत्मसात हो जाता है जैसे कि वह अपने पूर्वगामी द्वारा उत्पन्न होता है। द्वन्द्वात्मक विकास का प्रेरक तत्व उस विरोध में है जो कि उसमें अन्त रथ है। इस विरोध का एक साथ ही बहिष्कार भी होना चाहिये और संरक्षण भी। यह प्रत्ययों की गति के कारण बन पड़ता है। बाद से प्रतिवाद होता है और फिर दोनों मिल जाते हैं, यह सवाद पुनः एक वाद बन जाता है, जिसका प्रतिवाद होता है और फिर संवाद, इस प्रकार यह प्रक्रिया निरपेक्ष प्रत्यय पर पहुँचने तक चलती रहती है।

एटातियन दार्शनिक बनेडेटी त्रोचे ने हेगेल की द्वन्द्वात्मक प्रणाली के उन प्रत्ययों पर प्रयोग करने के विरुद्ध एक यथार्थ आलोचना की जो कि विपरीत न होकर बेशत विभिन्न है। इस प्रकार धर्म सत्ता का प्रतिवाद नहीं है और न ही दोनों इन दोनों का सवाद है। धर्मों हो यथवा मूर्त, विचार सद्बस्तु की एक अस्पष्टिती मान है और इस कारण तर्क और प्रकृति का सादात्म्य पूर्ण के स्थान पर धर्म की प्रतिष्ठा है। सद्बस्तु को "रक्तहीन वर्गों के माँचों" की बठोर व्यवस्था में ढालने का प्रयास उसको छिन्न-भिन्न करने और स्थिर तथा अस्वाभाविक बनाने को चेष्टा है। प्रत्यय सद्बस्तु के स्वभाव को निश्चित नहीं करता बल्कि स्वयं सद्बस्तु पर प्रत्यय का स्वरूप निर्भर है। दर्शन में द्वन्द्वात्मक प्रणाली का मूल दोष सद्बस्तु पर एक बाह्य व्यवस्था सादने का प्रयत्न है। सद्बस्तु का साधारणतः करने के स्थान पर उसको विचार की प्रगति के एक पूर्व निश्चित ढाँचे में बलपूर्वक बँटाने का प्रयत्न किया गया। बुद्धिवाद के समस्त दोष इस प्रणाली में स्वाभाविकतया ही उपस्थित हैं। निरपेक्ष सत्ता को जानने के लिये सर्वप्रथम हमें अपनी समग्र सत्ता से उस तक पहुँचने का प्रयास करना होगा और केवल उसका साक्षात्कार ही जाने के पश्चात् ही उसका वर्णन करने यथवा उसकी व्याख्या करने के लिये बुद्धि का हस्तक्षेप हो सकता है। तत्त्वशास्त्र आध्यात्मशास्त्र पर आधारित है और आध्यात्मशास्त्र अनुभव पर। अतः तर्क नहीं बल्कि अनुभव ही सद्बस्तु के स्वभाव को निश्चित करता है।

### तार्किक विद्वेषण की प्रणाली

विद्वेषणवादी सम्प्रदाय यथवा तार्किक भाववादियों (Logical Positivists) के अनुसार दर्शन का सही कार्य "वैज्ञानिकों के कथनों का विद्वेषण करना" "उनके प्रकार और सम्बन्धों का अध्ययन करना और इन कथनों के धर्मों के रूप में शब्दों और इन कथनों की व्यवस्थाओं के रूप में सिद्धान्तों का विद्वेषण करना है।" "विज्ञान का तर्क" जैसा कि बार्नप विज्ञान की भाषा सम्बन्धी अमि-व्यक्ति के विद्वेषण को कहते हैं, तार्किक वाक्य रचना प्रणाली तथा प्रतीकशास्त्र (Symantics) में घटा हुआ है। तार्किक वाक्य रचना प्रणाली मिश्रित और समुक्त वाक्यों का साधारण वाक्यों में और साधारण वाक्यों का उनको बनाने वाले शब्दों में विद्वेषण करती है और शब्दों को सार्थक वाक्यों में बाँधने के नियम पता लगाती है। वह हमको विभिन्न विज्ञानों की आधारभूत मान्यताओं और उनके तार्किक अन्तर्सम्बन्धों को समझाने के योग्य बनाती है। प्रतीकशास्त्र भाषा की अमिव्यक्ति और उससे सम्बन्धित वस्तुओं के सम्बन्धों पर विचार

करता है। वह यह प्रकट करता है कि दो अथवा अधिक शब्द एकार्थी हैं और कि अर्थ के तादात्म्य के आधार पर एक वर्णन दूसरे वर्णन के समान हो जाता है। विटगेन्स्टाइन के अनुसार "दर्शन का उद्देश्य विचार का तार्किक स्पष्टीकरण है। दर्शन सिद्धान्त नहीं बल्कि क्रिया है। एक दार्शनिक ग्रन्थ में अवश्य ही स्पष्टीकरण होते हैं। दर्शन का परिणाम अनेक "दार्शनिक सिद्धान्त" नहीं बल्कि उन सिद्धान्तों को स्पष्ट करना है।" इम प्रकार तार्किक भाववादी दर्शन को तार्किक विश्लेषण के द्वारा विज्ञान के परिणामों के स्पष्टीकरण, व्याख्या और सामंजस्य का कार्य सौंपते हैं।

तार्किक विश्लेषण की यह प्रणाली आध्यात्मशास्त्र की अनेक समस्याओं को दूर करने में बहुत ही लाभदायक है। परन्तु अनुभव की मुदुङ्ग आधारशिला को छोड़ कर वह केवल अमूर्त छायाओं की ओर ही ले जाता है। अपने अनुभव के प्रसंग से पृथक् की हुई भाषा और समस्त मूर्त सार को निकालकर प्रत्यय, मूर्त सद्बस्तु का सही रूप नहीं उपस्थित कर सकते। एक बार तार्किक विश्लेषण की प्रणाली को एकमात्र प्रणाली मान लेने पर समस्त आध्यात्मशास्त्र निश्चित रूप से अर्थहीन बन जाता है। परन्तु आध्यात्मशास्त्र, न केवल प्रकृति अथवा ज्ञान के आध्यात्मशास्त्र के रूप में बल्कि स्वयं सद्बस्तु के आध्यात्मशास्त्र के रूप में भी संभव है। दर्शन को समस्त आध्यात्मिक खोज में बहित करना न तो तर्कपूर्ण है और न ही वैज्ञानिक है। तार्किक भाववादियों के 'अर्थ' का अर्थ ही स्पष्ट नहीं है। इसमें अनुभव का क्षेत्र अनुचित रूप से सीमित कर दिया गया है और प्रामाणिकता का अर्थ अस्पष्ट हो रह जाता है। "प्रत्येक विषय में" जैसा कि श्री धरविन्द ने इंगित किया है "समझना, भेद करना तथा जाँचना अवश्यत आवश्यक है परन्तु आत्मगत और अतिमौलिक को जाँचने की उनसे एक भिन्न प्रणाली होनी चाहिये जो कि हम भौतिक अथवा बाह्य वस्तुओं में सफलतापूर्वक लागू करते हैं।" आध्यात्मशास्त्र के सत्य, सर्वांग मय का ज्ञान केवल तादात्म्य के द्वारा अनुभव से ही जाँचा जा सकता है। तार्किक भाववाद बुद्धि के परे सब कुछ अछूता छोड़ देता है। परम् सद्बस्तु जानने की जिज्ञासा भी उतनी ही मौलिक है जितनी कि प्रतीति मात्र को जानने की जिज्ञासा। अतः आध्यात्मशास्त्र का परित्याग अवैज्ञानिक और तर्कहीन होने के अर्थों में भाववाद-विरुद्ध है।

### ऐतिहासिक प्रणाली

हेगेल और फोचे ने ऐतिहासिक या आध्यात्मिक से तादात्म्य किया है। प्रो० वाल्टरवुड के अनुसार "सभी आध्यात्मशास्त्रीय प्रश्न ऐतिहासिक प्रश्न हैं।"

११. विटगेन्स्टाइन : ट्रैक्टेटस ऑन लॉजिकल फॉलोव्स, पृष्ठ ११२

१२. श्री धरविन्द : द लाइफ़ डिवाइज़, भाग २, पृष्ठ ४३४

१३. कॉलिगवुड, आर० जी० : एन एसे ऑन मैटाफिज़िक्स, पृष्ठ ४६

हेगेन और जोसे ने दृष्टान्तक प्रणाली अपनायी। प्रो० कार्लगबुड ने दूसरी और ऐतिहासिक प्रणाली का प्रयोग किया। उसके अनुसार तत्त्वदर्शन (Metaphysics) का प्रयोजन साधारण विज्ञान में अन्तर्भूत पूर्वमान्यताओं को खोज करना है।<sup>१४</sup> तत्त्व दर्शन की प्रणाली यही है जो कि विज्ञान की है। इस प्रकार तत्त्व दर्शन की मान्यताओं केवल अपने प्रसंग में ही सत्य हैं। प्रत्येक तत्त्व दर्शन का दार्शनिक अपने किसी एक विशेष प्रश्न से सम्बन्धित होता है। तत्त्व दर्शन विज्ञान को किसी भी शाखा की विभिन्न व्यवस्थाओं में अपनी निरपेक्ष मान्यताओं का प्रयोग करता है। जैसे-जैसे विज्ञान का इतिहास बदलता है वैसे-वैसे तत्त्व दर्शन भी बदलता है।

परन्तु, इस प्रकार की प्रणाली तत्त्व दर्शन को परम सत्य की समस्त खोज से वंचित कर देती है। तत्त्व दर्शन का इतिहास से साक्षात् निरपेक्ष पूर्व-मान्यताओं को ज्ञात सिद्धान्तों से मिला देना है। यह उत्पत्ति और प्रामाणिकता का अन्तर न समझने की भारी भूल है। कार्लगबुड ने सर्वांगितायी प्रणाली के परिणामों को सर्वथा भुला दिया है। तार्किक भावनादिशे और प्रो० कार्लगबुड ने इस बात पर ठीक ही जोर दिया है कि तत्त्व दर्शन तथ्यों पर आधारित होना चाहिये परन्तु ये तथ्यों के क्षेत्र को विज्ञान तक ही सीमित करने में मूल करते हैं।<sup>१५</sup> तत्त्व दर्शन मूल्यों तथा तथ्यों दोनों की ही व्यवस्था करता है। केवल निरपेक्ष पूर्वमान्यताओं की खोज दर्शन अथवा विज्ञान किसी में भी सामंजस्य नहीं है। अपना नाम सार्थक करने के लिये दर्शन को सर्वांग सत्य की खोज करना चाहिये। ग्लाउसन के इस प्रश्न पर कि “सच्चे दार्शनिक कौन है?” गुररात ने उत्तर दिया था कि “वे जो कि सत्य की भाँवी के प्रेमी हैं।” जिस ज्ञान से वे प्रेम करते हैं यह इस प्रकार का है “जो कि उनको उत्पत्ति और विचार से परिवर्तित न होने वाली शाश्वत प्रकृति के दर्शन कराता है।”<sup>१६</sup>

### विश्लेषण और संश्लेषण

वस्तुवादी विशेषतया विश्लेषण पर जोर देते हैं और प्रत्ययवादी संश्लेषण

१४. “तत्त्व दर्शन यह ज्ञान करने का प्रयत्न है कि इस अथवा उस व्यक्ति समूह ने, इस अथवा उस अवसर या अवसरों के समूह पर, इस अथवा उस विचार के बीच किन निरपेक्ष पूर्व मान्यताओं को माना था।”—यही, पृष्ठ ४७

१५. दर्शन “सत के सिद्धान्तों और मौलिक सद्बस्तुओं को उनकी प्रक्रियाओं और उन प्रक्रियाओं में निरूपण करने वाली प्रतीतियों से विभक्त रूप में निश्चित करने का एक प्रयास है।”

—श्री धरविन्द . व साहस्य दिवादन, भाग २, पृष्ठ ४५६

१६. प्लेटो : रिपब्लिक, चतुर्थ पुस्तक, पृष्ठ ४८५

पर। निरपेक्षवादियों ने विश्लेषण प्रणाली के विरुद्ध घोर तर्क किये हैं। ब्रैंडले ने लिखा है "परन्तु इन्द्रियो का पदां घोखावड़ी और ठगी है यदि वह परमाणुओं की कुछ रगहीन गति, अग्राह्य अभूत छायाओं के कुछ प्रेततुल्य बाने अथवा स्वतहीन वर्णों की कुछ अमानवीय लीला को छिपा लेता है। इस प्रकार के परिणामों पर खिन्न माने पर भी हम उनको आत्मसात नहीं कर सकते। हमारे सिद्धान्त सत्य हो सकते हैं परन्तु वे सद्बस्तु नहीं हैं। वे उससे अधिक पूर्ण नहीं बनाते, जो कि हमारी आस्था बनाती है, जितना कि मानव लोयहों का कोई छिन्न-भिन्न विश्लेषण वह उत्पन्न तथा प्राणमय सौन्दर्य है जिसको कि हमारे हृदय सुखदायक पाते हैं।" वर्गमा के अनुसार "दर्शन पूर्ण में पुनः डूब जाने का एक प्रयत्न मात्र हो सकता है।" ब्रैंडले और वर्गमा के इस विचार के विरुद्ध ६० जो० स्पॉल्डिंग "जानने की एक प्रणाली" के रूप में विश्लेषण का समर्थन करता है "जो कि उन वस्तुओं या अर्थों का पता लगाती है जो कि बिल्कुल उसी अर्थ में अर्थपूर्ण हैं जिसमें कि वे पूर्ण जिनका विश्लेषण किया जाता है।" वह स्वार्थमय अर्थात् प्रत्ययवादी और प्रयोगात्मक अर्थात् भौतिक विश्लेषण में भेद करता है और संकेत करता है कि जबकि पिछला वास्तव में सद्बस्तु को छिन्न-भिन्न कर देता है पहला नहीं। जैसा कि एक आलोचक ने ब्रैंडले के विरुद्ध कहा है "हम अपने सम्मुख सन्बोध द्वारा उपस्थित गति का अभूर्त सत्त्वों में विश्लेषण कर सकते हैं परन्तु उस अवस्था में हमें यह याद रखना चाहिये कि इनमें से प्रत्येक सत्त्व एक एकांगी दृष्टिकोण है, एक सीमा जो कि हमने स्वयं निर्धारित की है ताकि विश्लेषण और खोज में सरलता हो सके और जो किसी अर्थ विभाजन के अनुरूप नहीं है।"

परन्तु वस्तुवादी एवं प्रत्ययवादी दोनों एक ही मूल करते हैं। दर्शन में विश्लेषण को सब कुछ मान लेना उतना ही एकांगी है जितना कि उसका पूर्ण बहिष्कार। विश्लेषण और पृथक्करण के बिना अनुभव एक गहरी छाई में अर्धे भूँद कर कूदने के समान है। वह सद्बस्तु को एक अस्पष्ट पूर्ण और एक मृतक एकांगी के रूप में पाता है। दूसरी ओर शुद्ध विश्लेषण अनुभव के परिवर्तनशील और छिन्न-भिन्न टुकड़ों के मध्य की एकता को खो देता है। साक्षात्कार के अतिरिक्त अनुभव का प्रत्ययो में वर्णन करना भी दार्शनिक का उत्तना ही आवश्यक कर्तव्य है। जबकि प्रथम समग्र सत्ता के द्वारा पहुँचने से ही संभव है दूसरे में आवश्यक रूप से विश्लेषण रहता है। स्पॉल्डिंग के साथ यह माना जा

१७. ब्रैंडले : लॉजिक, पृष्ठ २६१

१८. वर्गमा : फ्रीवेटिव एवाल्यूशन, पृष्ठ २०२

१९. स्पॉल्डिंग, ६० जो० - द न्यू रिजलिज्म, पृष्ठ १२३

२०. एतिमोटो, एन० : आइडिलिस्टिक रीएक्शन अवेन्स्ट साइन्स, पृष्ठ १०७



सकता है कि विश्लेषण का पूर्णतया बहिष्कार नहीं किया जा सकता चाहे कुछ भयस्थायी में उसे छोड़ भी देना पड़े ।

परन्तु वस्तुवादी दार्शनिक प्रत्ययवाद के आधारभूत प्रत्ययों के वास्तविक ग्रथों को समझने में असफल रहे हैं । विश्व को एक चेतन पूर्ण समझने के प्रत्ययवादी दृष्टि-कोण का प्रतिवाद करने के लिये पिटकिन के प्रयोगात्मक जीवशास्त्र और शल्य चिकित्सा से उदाहरण आध्यात्मिक अनुभव की प्रामाणिकता को व्यर्थ सिद्ध करने के लिये भाषा की कठिनाइयों का दुरुपयोग करने का एक उदाहरण है । उत्पत्ति प्रामाणिकता को निश्चित नहीं करती । भाषा की कठिनाइयाँ अनुभव की प्रामाणिकता के विरुद्ध कोई तर्क नहीं है । परन्तु दूसरी ओर प्रत्ययवादियों को, एक जीवित पूर्ण के रूप में विश्व के आध्यात्मिक अनुभव के आधार पर, समस्त माह्य सम्बन्धों का बहिष्कार करने का कोई अधिकार नहीं है क्योंकि व्यक्ति केवल निरपेक्ष सत्ता के एक भद्र के रूप में ही सत्य नहीं है बल्कि उस परमपूर्ण के अन्तर्गत स्वयं एक पूर्ण है ।

## श्री अरविन्द का सर्वांगवादी सिद्धान्त

### ज्ञान में वृद्धि का भाग

श्री अरविन्द के अनुसार "मानसिक कल्पना के इस समस्त भ्रम की उपयोगिता मानव मस्तिष्क को शिक्षित करने और उसके सम्मुख किसी परास्तर और परम का विचार रखने में है जिसकी ओर उसको अवश्य ही घूमना चाहिये । परन्तु बौद्धिक तर्क उसकी ओर केवल भ्रष्टाकर संकेत कर सकता है, भटकाते हुये अनुभव कर सकता अथवा उसके यहाँ प्रादुर्भाव के परस्पर विरोधी और एकांगी पहलुओं की ओर संकेत करने की चेष्टा कर सकता है, वह उसमें प्रविष्ट होकर उसको जान नहीं सकता ।"<sup>३३</sup> वृद्धि अपने निर्णयों में किसी अन्तिम निश्चय पर नहीं पहुँच सकती क्योंकि वह न तो मूल तक जा सकती है और न पूर्ण को पा सकती है । न ही वह जीवन को गतिशील शक्ति ही दे सकती है । विचार, चाहे वह ऐन्द्रिक दोष, इच्छा, पुराने साहचर्य और बौद्धिक पक्षपात से कितना भी मुक्त हो, केवल तभी प्रभावोत्साहक होता है जबकि उसके साथ दिव्यदृष्टि, साक्षात्कार और अनुभव होना है । तर्क नहीं बल्कि केवल एक उच्चतर संबोधि ज्ञान ही निम्न संबोधि का निर्णायक हो सकता है । यह निश्चित है कि अन्त-तोगत्वा तर्क और अनुभव का सामंजस्य होना चाहिये । परन्तु उस सामंजस्य को प्राप्त करने के लिये तर्क ही को गतिशील होना चाहिये मस्तिष्क को ही आत्म-

समर्पण करना चाहिये। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है, “तर्क, अन्ततः मस्तिष्क का एक सन्तुलित नृत्य ही है और कुछ नहीं।”<sup>२२</sup>

बुद्धि के दोष वास्तव में बहुत अधिक हैं, उदाहरणार्थ उसका सन्देह की ओर झुकाव, उसका बुद्धेतर तत्वों की जाचने का दम, उसका अतिभौतिक की भौतिक के द्वारा व्याख्या करने का प्रयत्न और अन्त में उसकी उच्चतर और आध्यात्मिक के भौतिकी प्रमाण की माँग। परन्तु ये तथा अन्य दोष केवल साधारण अप्रकाशित बुद्धि के हैं जो कि साक्षात्कार से निदेशित नहीं है। जिस प्रकार से प्रत्यक्षित और अपरिभाषित प्राण शक्ति के स्वाभाविक दोष स्वयं प्राणशक्ति के मूल्य के विरुद्ध कोई प्रमाण नहीं हैं उसी प्रकार बुद्धि की असफलताएँ हमको बुद्धि मात्र का ही परित्याग करने का अधिकार नहीं देती। सर्वांग सत्य के जिज्ञासु को वास्तव में मानसिक प्रस्तावों और बौद्धिक परिणामों को साक्षात्कार समझ लेने के विरुद्ध सावधान रहना चाहिये। फिर मानस का प्रशान्ति जो कि सत्य तत्व की स्वाभाविक क्रिया में विघ्न उपस्थित करती है और यथार्थ प्रकाशमान ज्ञान के अवतरण को पीछे हटाती है अथवा मानव मस्तिष्क को पूर्णतया छूने से पूर्व अथवा तत्काल ही विनाश देती है सतत प्रयत्न द्वारा संयमित की जानी चाहिये। “परन्तु” जैसा कि श्री अरविन्द ने संकेत किया है, “यदि बुद्धि समर्पित, मुक्त, शान्त और उन्मुख है तब कोई कारण नहीं है कि वह क्यों प्रकाश के पाने का साधन अथवा आध्यात्मिक अवस्थाओं के अनुभव और एक आन्तरिक परिवर्तन की पूर्णता में सहायक न बन जाए।”<sup>२३</sup> यदि प्राणात्मक और भौतिक माध्यम से प्रकाश पाया जा सकता है तो कोई कारण नहीं कि क्यों न वह विचार शील मस्तिष्क के द्वारा पाया जा सके। आवश्यक बात यह है कि विचार को साक्षात्कार का साथी बनाया जा सके। मानस शिक्षित एवं उच्चतर सत्य को प्राप्त करने के लिये प्रकाशमान होना चाहिए। निम्न अथवा बाह्य की ओर क्रिया के प्रतिरिक्त बुद्धि के उर्ध्वोन्मुख एवं अन्तर्मुखी चक्षु भी हैं और एक अधिक क्षोभित शक्ति भी जो कि उसको गुप्त असीम शक्तियों से ज्ञान प्राप्त करने में सहायता करती है। श्री अरविन्द के शब्दों में, “बुद्धि स्वयं हमको मूर्त आध्यात्मिक सद्बस्तु के सङ्ग में लाने योग्य नहीं है परन्तु वह आत्मा के सत्य को एक मानसिक रूप में ढालकर सहायता दे सकती है जो कि उसकी मानस से व्याख्या करती है तथा एक और भी अधिक प्रत्यक्ष खोज में लगाई जा सकती है, यह सहायता विशेष महत्व की है।”<sup>२४</sup> यह दुर्भाग्य का विषय है कि बौद्धिक प्रत्ययों में अनुवाद किये जाने पर गुप्त सत्य छिन्न-भिन्न और परस्पर विरोधी आदर्श बन जाते हैं। हमें उनको किसी भी प्रकार के सामञ्जस्य में लाने में सब प्रकार की कठि-

२२. श्री अरविन्द : लैटर्स, सेकण्ड सीरीज, पृष्ठ २४८

२३. श्री अरविन्द : साइट्स ऑन योग, पृष्ठ ३७

२४. श्री अरविन्द : द साइक डिवाइन, भाग २ पृष्ठ ७१३

नाइयाँ पड़ती हैं क्योंकि हमारे जीवन के प्रत्यय एक प्रकार की प्रयोगात्मक और अनुभववादी खोज से भागे बढ़ते हैं। परन्तु जैसे-जैसे बुद्धि लम्बे रूप में और बहुमुखी प्रगति करती है आन्तरिक और बाह्य जीवन विस्तार और गहराई में भागे बढ़ता है, आत्मज्ञान एवं आत्मसाक्षात्कार की नवीन संभावनाएँ खुल जाती हैं और आध्यात्मिक चेतना में जागरण और भी अधिक निश्चित हो जाता है। वह आध्यात्मिक जागृति के लिये एक प्रकार का आधार प्रस्तुत करता है। श्री भरविन्द के अनुसार, “बुद्धि सर्वोच्च प्रकाश नहीं है और फिर भी वह सदैव ही एक आवश्यक प्रकाशवाहक है और जब तक उसको उसके अधिकार नहीं मिलते और हमारी प्रथम निम्न मूल प्रवृत्तियों, भावों, तीव्र पक्षपातो, अपरिष्कृत विश्वासों तथा अन्य पूर्व-निर्णयों को परखने और धुंध करने की भाषा नहीं मिलती तब तक हम एक बृहद्तर अन्तरंग प्रकाश के पूर्ण अनावरण के लिये विन्यस्त प्रस्तुत नहीं हैं।”<sup>२५</sup>

### असीम का तर्क

“जो कुछ हमारी सीमित बुद्धि के लिये जाड़ है वह असीम की तर्क है।”<sup>२६</sup> परम सद्बस्तु बौद्धिक तर्क से आगमन अथवा निगमन के द्वारा नहीं जानी जा सकती जो कि नाम और रूप के तत्वों के विचार से बढ़ता है और उसको अपना मानदण्ड बना लेता है। एक अवोध अज्ञान, सम्पूर्ण-ज्ञान की गतियों का अनुसरण नहीं कर सकता।<sup>२७</sup> जैसे-जैसे वस्तुएँ और भी गहन होती जाती हैं, जैसे-जैसे विकास की शृंखला उठती है, प्रक्रिया और भी अनिश्चित होती जाती है, जैसे-जैसे सद्बस्तु की व्यवस्था परिवर्तित होती है वैसे-वैसे उस पर लागू होने वाले प्रत्यय, नाप जोख और मानदण्ड भी बदलते हैं। भौतिक जगत् के नियम अभौतिक पर लागू नहीं होते। जीवन के नियम मानव मस्तिष्क की व्याख्या करने में अपर्याप्त हैं। फिर सीमित असीम का और विभाग्य, अविभाग्य का विवेचन नहीं कर सकता। हमारे तर्क के मानदण्ड अपने क्षेत्र में सुचारु हो सकते हैं परन्तु अन्य क्षेत्रों में लागू करने पर वे कार्य नहीं करते। बुद्धि निम्नतर और उच्चतर स्तरों से व्यवहार करने में कठिनता अनुभव करती है। अपरिवर्तनीय को अपरिवर्तनीय और सीमित में बाँध देता है। अपरिवर्तनीय एक सत्त्व परिवर्तन और असह्य भेद स्वीकार कर लेना है। आत्मा की एक प्रकृति है और फिर भी वह अपनी प्रकृति में परे है। एक, अमर्य्य अनेक बन जाता है और निर्व्यक्तित्व का सृजन एवं संरक्षण करता और स्वयं भी एक व्यक्तित्व है। सत् सभूति में परिवर्तित हो जाता है परन्तु फिर भी वह सदैव स्वयं जैसा और अपनी सभूति

२५ श्री भरविन्द एवात्म्यजन, पृष्ठ २६

२६ श्री भरविन्द द साइड दिशाइन, भाग २ पृष्ठ ४२

२७ वही, पृष्ठ ४०

से पृथक् रहता है। व्यक्ति सार्वभौम बन जाता है और सार्वभौम व्यक्ति ब्रह्म एक साथ ही निर्गुण भी है और असीम गुणों के योग्य भी, कार्यों का स्वामी और कर्ता है परन्तु फिर भी एक अकर्ता और प्रकृति के कार्यों का एक भौम साक्षी है। ये सभी निरुपेक्ष परस्पर विरोधी हैं।

परन्तु क्या इसका अर्थ यह है कि असीम के कार्य तर्कहीन हैं? "असीम की विश्व-प्रक्रिया और सनातन की काल-प्रक्रिया को यथार्थ रूप में समझने के लिए" जैसा कि, श्री भरविन्द ने लिखा है, "चेतना को इस सीमित बुद्धि और सीमित अनुभव से एक बृहत्तर तर्क आध्यात्मिक अनुभव की ओर जाना चाहिए जोकि असीम की चेतना के सम्पर्क में और असीम के तर्क के अनुकूल हों जोकि स्वयं सत् का तर्क है और उसकी स्वयं अपनी सद्बस्तुओं की आत्म प्रक्रिया से उठता है, एक ऐसा तर्क जिसका कम विचारों की सीढ़ियाँ नहीं बल्कि अस्तित्व की श्रेणियाँ हैं।" सूक्ष्मतरंग और विराट दोनों ही निर्विघ्न हैं परन्तु बुद्धिहीन चमत्कार नहीं हैं। सद्बस्तु के प्रत्येक स्तर का एक अपना विशेष तर्क है। असीम के कार्यों में भी एक तर्क है क्योंकि वही अध्ययन रूप के देखे जाने वाले और सक्रिय संश्लेषण और सम्बन्ध हैं। परन्तु वह एक आध्यात्मिक अथवा अतिमानसिक तर्क है। श्री भरविन्द के शब्दों में, "वह एक बृहत्तर बुद्धि है, एक बृहत्तर तर्क क्योंकि वह अपनी क्रियाओं में अधिक विस्तृत, सूक्ष्म और गहन है। वह उन समस्त तत्वों को देखता है जिनको पकड़ने में हमारा निरीक्षण असफल होता है, वह उनसे ऐसे परिणाम निकालता है जिनकी न तो हमारा निगमन और न आगमन ही आशा करता है क्योंकि हमारे निर्णयों और अनुमानों की नींव बहुत संक्षिप्त है और वे व्यर्थ होने और विखर जाने योग्य हैं।" असीम का तर्क हमारे सीमित तर्क का विरोधी है क्योंकि वह असीम, पूर्ण तथा तत्व को ग्रहण करता है जबकि हमारा सीमित तर्क न्यूनात्मिक अर्थों और नाम रूपों तक सीमित है।

दार्शनिक प्रणालियों पर अपनी पुस्तक में प्रो० कॉलिगवुड ने दार्शनिक विषयों पर लागू करने के लिये परम्परागत तर्कों को परिवर्तन करने की चेष्टा करके दर्शन की बड़ी सेवा की है। यदि अनुभववादी विज्ञानों की आवश्यकताओं को पूर्ण करने के लिये एक आगमनात्मक तर्कशास्त्र है और यदि सामाजिक विज्ञानों की आवश्यकताओं को पूर्ण करने के लिये निगमन से मिले हुए आगमनात्मक तर्कों के अनेक स्तर हैं तो दर्शन की मांगों की पूर्ति करने के लिये भी एक विशिष्ट तर्कशास्त्र होना चाहिये। परन्तु अपने बौद्धिक और इतिहास सम्बन्धी पक्षपात के कारण कॉलिगवुड दर्शन के एक सच्चे तर्क पर ध्यान में असफल रहता है। दर्शन, जैसा कि विनियम जेम्स ने कहा है, केवल व्यवस्थित रूप में मोचने

का एक असाधारण रूप से सतत् प्रयत्न ही नहीं है, बल्कि यह मुख्य रूप से और सब कही सद्बस्तु को जानने का एक सतत् प्रयत्न है। दर्शन का तर्क सद्बस्तु के सर्वांग ज्ञान पर आधारित होना चाहिये। तर्क को नवीन अनुभवों की व्याख्या करने के लिये परिवर्तित होना चाहिये। नवीन तथ्यों की व्याख्या करने के लिये नवीन नियम और नवीन वगैरों की आवश्यकता है। जबकि दो और दो मिलकर चार होते हैं, असीम और असीम मिलकर असीम ही बनता है। गीता के अनुसार "वह वस्तुओं में अविभाज्य रहता है परन्तु ऐसे मानी कि विभाजित हो।" असीम के गणित में सभी विभक्तियों और विभिन्नताओं में एक अन्तरंग एकता रहती है। उपनिषद् कहते हैं—

पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।

पूर्णं स पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥<sup>१</sup>

अर्थात् वह पूर्ण है, वह पूर्ण है। पूर्ण से पूर्ण निकलता है परन्तु पूर्ण ही बच जाता है। असीम अपने सत्य, सार्वभौम और अविनाशक सभी रूपों में वर्या है। एक और अनेक निरपेक्ष सत्ता के मौलिक पहलू हैं। एवता में एक विभिन्नता और समृद्धि है। यह सब पूर्णतया तर्कपूर्ण है। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है, "“ यदि सीमित एकाता और समानता की एक कठोर एकरसता ही होती तो बुद्धि और तर्क के लिये कोई स्थान नहीं था क्योंकि तर्क सम्बन्धों के सहो प्रत्यक्षीकरण में है। बुद्धि का सर्वोच्च कार्य अनेक, विरोधी और विभिन्न को जोड़ने में और एक करने वाली, एक सारपदार्थ, एक नियम और सयोजक अव्यक्त सद्बस्तु की शोधा है।”<sup>२</sup>

अद्वैत वेदान्त के मूल सिद्धान्त के अनुसार सद्बस्तु एक, निर्वैयर्थिक, निर्बन्ध अप्रगट, निमग्न, किमु, स्थिर और अज्ञहीन है। अतः अनेक व्यक्तिगत, वषा हृषा, प्रगट, सम्बन्धित, परिवर्तनशील और वह जोकि अज्ञों से सम्बन्धित है, परम अर्थों में अप्रयथार्थ, मिथ्या और अतिरिक्तहीन है। जैसा कि डॉक्टर ने स्यादवाद के विरुद्ध तर्क दिया है, एक ही वस्तु एक ही समय में अनेक स्वरूपमय नहीं हो सकती। (निरन्तरता मन्वात्)। धूमि प्रवृत्ति और पराप्रवृत्ति के स्वभाव में अन्तर है इसलिये वे एक ही सद्बस्तु पर लागू नहीं हो सकती। निरपेक्ष सत्ता असीम है और इस कारण उमरा वर्णन नहीं किया जा सकता। जैसा कि स्विनोजा ने कहा है "एक गुण का आरोप दूसरे का निषेध है।" परन्तु यदि निरपेक्ष के विषय में कुछ भी नहीं कहा जा सकता तो तब दर्शन ही अममथ है। मौलिक सत्यता की निश्चितता को निश्चितता एक विनोयामास मा प्रतीत

होता है। 'परन्तु' जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है, "यह विरोध मिट जाता है जबकि हम यह समझ लेते हैं कि निर्विकल्पता अपने यथार्थ अर्थों में निपेक्षात्मक नहीं है, असीम पर सामर्थ्यहीनता का आरोप नहीं है, बल्कि भावात्मक है, अपने स्वयं के संकल्पों के बन्धन से अपने में एक स्वतन्त्रता है और साथ ही जो कुछ वह स्वयं नहीं है ऐसी किसी भी वस्तु के समस्त बाह्य संकल्पों से स्वतन्त्रता है क्योंकि इस प्रकार की अनात्मा के अस्तित्व में अपने की कोई यथार्थ संभावना नहीं है।"<sup>११</sup> इसी सत्ता की ओर जाने वाला मार्ग केवल निपेक्षात्मक ही नहीं है। अनिपेक्ष असीम के विषय में नैति नैति के एक नकारात्मक तर्क और इति इति के एक सकारात्मक तर्क दोनों का ही प्रयोग करते हैं। सभी प्रकार के स्वीकारात्मक निर्णय निरपेक्ष सत्ता में गतिहीनता अथवा क्रियात्मकता का समर्थन करते हैं। सब प्रकार के नकार उस स्थिरता अथवा क्रियात्मकता में उसकी स्वतन्त्रता के स्वीकार हैं। एक केवल नकारात्मक दृष्टिकोण दून्यवाद अथवा अज्ञेयवाद की ओर ले जाता है। निरपेक्ष के विषय में कोई भी विषय अपने विरोधी की संभावना का निपेक्ष नहीं करता क्योंकि असीम के विषय में प्रत्येक विषय एक "तात्त्विक बिन्दु" है जिसमें झरोखे नहीं हैं। असीम अपनी समस्त अवस्थितियों में पूर्ण है। निरपेक्ष सत्ता एक साथ ही सब कुछ है और कुछ मो नहीं। उसमें कोई नकार नहीं क्योंकि वह तो निपेक्ष है अथवा जैसा कि एल्टाट ने कहा है "नकार का नकार है।" ब्रैडले इन दो दृष्टिकोणों के बीच घूमता है कि जो कुछ भी है वह सब कुछ सद्वस्तु में होना चाहिये और कि निरपेक्ष समस्त सम्बन्धों से परे है। परस्पर विरुद्ध होते हुये भी ये दो प्रवृत्तियाँ सद्वस्तु की केवल दो अवस्थितियों का प्रतिनिधित्व करती हैं,<sup>१२</sup> जिनको ब्रैडले 'हमारी ओर' का दृष्टिकोण और "विश्व की ओर" का दृष्टिकोण कहता है। यह देखते हुये कि यहाँ पर अनुभव व्यभिचार के नियम से नहीं समझाया जा सकता जिसका कि ब्रैडले ने अपने ग्रन्थ 'एपीयेरेन्स एण्ड रीयलिटी' की प्रथम पुस्तक में प्रचुरता से प्रयोग किया है, ब्रैडले, निरपेक्ष सत्ता के अपने वर्णन में तर्कहीन "जैसे तैसे" (Somchow) का प्रयोग करता है। आलोचकों ने यह ठीक ही पूछा है कि यदि "जैसे तैसे" निरपेक्ष के विषय में सत्य है तो फिर प्रतीतियों के विषय में सत्य क्यों नहीं है? तत्त्व दर्शन में केवल आत्मा अथवा अनुभव से कोई भी तर्क प्रमाणित नहीं हो सकता क्योंकि तत्त्व दर्शन का अनुभव

१२. वही, पृष्ठ ४९

१३. "सभी स्वीकार का निपेक्ष केवल उसी सद्वस्तु के एक बृहत्तर स्वीकार की ओर ले जाने के लिये होता है। सभी विरोध परस्पर विरुद्ध पक्षों में एक सत्य को पहचानने और घर्ष के मार्ग से उनकी पारस्परिक एकता को अलग करने के लिये ही एक दूसरे का विरोध करते हैं।"<sup>१३</sup>

— श्री अरविन्द : द साइड हिवाइन, प्रथम भाग, पृष्ठ ४१

में तार्किक नहीं बल्कि सत्तत्त्विक सम्बन्ध है। तत्त्व दर्शन में स्थान पाने के लिये साक्षात्कार का अपना तार्किक कारण होना चाहिये। असीम के कार्यों की व्याख्या करने में सीमित के तर्कों की असमर्थता समस्त तत्त्व दर्शन को "मिथ्या कारणों की खोज" कह कर छोड़ देने का कोई तर्क नहीं है ना ही वह हमें असीम के कार्यों को तर्कहीन अथवा केवल आस्था पर आधारित ठहराने का अधिकार देती है। तर्क ही तर्क को काट सकता है। जहाँ पर हमारा तर्क असफल होता है वहाँ हमको असीम के तर्क का सहारा लेना चाहिये। जैसा कि श्री अरविन्द ने सकेत किया है, "असीम सत्ता की चेतना हमारी मानसिक चेतना और ऐन्द्रिक चेतना से भिन्न है, वह अधिक महान् और महत् है क्योंकि वह उसको अपने कार्य के निम्न अंगों के रूप में सम्मिलित कर लेती है और असीम सत्ता का तर्क हमारे अपने बौद्धिक तर्क से भिन्न है। गौण तथ्यों से निकले हुये विचारों और शब्दों में सम्बन्ध रखने वाले हमारे मानसिक दृष्टिकोण के लिये जो कुछ असंगत विरोधी तत्व हैं उनको वह असीम सत्ता अपने महान् मौलिक सत के तथ्यों में सुसंगत कर देती है।" तत्त्व दर्शन में असीम के कार्यों की व्याख्या करने के लिये हमें आस्था नहीं बल्कि असीम के तर्क का सहारा लेना चाहिये। ब्रैडले ने ठीक ही कहा है कि निरपेक्ष के विषय में विरोधी मिश्र बन जाते हैं।" यही यह कहा जा सकता है कि क्योंकि निरपेक्ष सत्ता में ये विभिन्न तत्व असंगत नहीं रह पाते अतः असीम के कार्य पूर्णतया तर्कपूर्ण हैं। जैसा कि श्री अरविन्द ने कहा है "जिन्हें हमारा मानस विरोधी के रूप में देखता है वे ही असीम चेतना के लिये विरोधी न होकर पूरक हैं।"।

जैसे-जैसे सद्बस्तु का स्तर बदलता है वैसे-वैसे उसके अनुभव का वर्णन करने वाले प्रत्यय भी बदलने चाहियें। विज्ञान के सामान्य प्रत्ययो अथवा गणित के सापेक्षिक प्रत्ययों के द्वारा आध्यात्मिक अनुभव की व्याख्याएँ स्वभावतः ही अपर्याप्त है।" असीम के तर्क के आध्यात्मिक अनुभव पर आधारित अपने प्रत्यय हैं। श्री अरविन्द ने इस प्रकार के अनेक प्रत्यय विकसित किये हैं यथा Subconscient (अवचेतन), Overmind (अधिमानस), Supermind (अतिमानस),

३४ वही, पृष्ठ १०१

३५ अर्च, अर० दृष्टि० कैटलेज डायलेक्टिक, पृष्ठ २४

३६ श्री अरविन्द : द साइक डिवाइन, भाग २, पृष्ठ २१६

३७ "जो कुछ देशवास में विभाजित है उसके निरीक्षण पर आधारित एक निम्न सविभाग्य की सत्ता और कार्यों पर विश्वासपूर्वक सांगू नहीं किया जा सकता। न केवल यह कि वह देश कासातीर असीम पर सांगू नहीं किया जा सकता बल्कि वह एक-असीम अथवा देश-असीम पर भी नहीं सांगू हो सकता है।"

Intuitive mind (बोधिमय मानस) और Illumined mind (ज्ञान प्रदीप्त मानस) इत्यादि। जैसे-जैसे दार्शनिक अपने अनुभव में आगे बढ़ता है उसको उसकी व्याख्या करने के लिये नवीन प्रत्यय विकसित करने चाहियें। जैसे-जैसे दार्शनिक अपने अनुभव में गहरे पैठता है वैसे-वैसे प्रत्यय भी विकसित होते हैं और अधिक समृद्ध अर्थों और बृहत्तर सत्त्वों में परिणमन होते हैं।

**संबोधि प्रणाली**

“ईश्वर और विश्व की आध्यात्मिक भाँकी”, जैसा कि श्री अरविन्द ने संकेत किया है, “केवल प्रत्ययवादी नहीं है ना ही मुख्य रूप से अथवा मूल रूप से प्रत्ययवादी है। वह प्रत्यक्ष अनुभव है और इतना यथार्थ, स्पष्ट, निकट, सतत, प्रभावशाली और अन्तरंग है जितना कि मानस के लिये उसका प्रतिमात्रों, वस्तुओं और व्यक्तियों का ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष और अनुभव।”<sup>३८</sup> ‘स्व’ का ज्ञान स्वगत ही हो सकता है। परम सद्बस्तु, प्रत्यक्ष संपर्क के द्वारा एक प्रकार के संबोधि (Intuitive) ज्ञान द्वारा ही जानी जा सकती है। कभी-कभी तर्क के आधीन होने पर भी संबोधि ज्ञान सदैव ही दर्शन में ज्ञान के प्रामाणिक श्रोतों में से माना गया है परन्तु उसकी यथार्थ प्रकृति बहुधा भुला दी गई है।

प्रारम्भिक पाश्चात्य अनुभववादियों ने संबोधि ज्ञान का ऐन्द्रिक अनुभव से सादाभास कर दिया। जोसे ने ‘मानसिक प्रतिमात्रों के रूप में सचेतना’ कहकर संबोधि ज्ञान की व्याख्या की। पश्चिम में सर्वप्रथम ब्रैडले ने एक पूर्ण के अनुभव के रूप में संबोधि की प्रकृति को पहचाना। उसने इन्द्रियों द्वारा प्राप्त अनुभव पर आधारित प्रत्यक्ष ज्ञान के रूप में अनुभववादियों की संबोधि ज्ञान की व्याख्या का तिरस्कार किया। ब्रैडले तथा स्पिनोज़ा दोनों के लिये संबोधि एक मूर्त व्यवस्था के रूप में सद्बस्तु का ज्ञान है जो कि केवल सार्वभौम पहलू में ही नहीं बल्कि उसकी अद्वितीय विलक्षणता और वैयक्तिकता में भी है। ब्रैडले के अनुसार सहज अनुभव में “हम जो कुछ पता लगा पाते हैं वह एक पूर्ण होता है जिसमें पृथक्करण किया जा सकता है परन्तु जिसमें विभाजन नहीं रहते।”<sup>३९</sup> इस प्रकार संबोधि एक पूर्ण अनुभव है। श्री अरविन्द के अनुसार “सर्वोच्च बोधिमय ज्ञान वस्तुओं की पूर्ण में, देखता है विस्तार और बृहदाकार में केवल अविभाज्य पूर्ण के पहलुओं के रूप में, देखता है। उसकी प्रकृति ज्ञान के सहज सामंजस्य और एवता की ओर रहती है।”<sup>४०</sup>

शंकर के अनुसार संबोधि ज्ञान “ज्ञाना का ज्ञान” (दृष्टुं दृष्टिः) है। वह ब्रह्म

३८. श्री अरविन्द : एनेज ऑन योता, भाग २, पृष्ठ १३४

३९. ब्रैडले, एक० एच० : एपीमेनेम एण्ड रीलिटी, पृष्ठ १२८

४०. श्री अरविन्द. द लाइफ डिवाइन, भाग १ पृष्ठ ८४



की खोज का अन्तिम परिणाम है और खोज का विषय एक प्राप्त पदार्थ है ।" यह क्रिया नहीं है बल्कि स्वयं ज्ञान ही है ।" यह भेद रहित और एक रस है जिसका सत्व, यदि इस प्रकार कहा जा सके तो "निर्गुणो गुणी" है । जैसा कि ब्रह्मे ने कहा है "मैं इस परिणाम पर पहुँचा हूँ कि मेरे लिये अनुभव यही है जोकि सद्बस्तु है ।" सर्वोच्च कालातीत स्थिति में, जहाँ पर कि चेतना सत् से एक होती है, ज्ञान की कोई प्रक्रिया नहीं है । वह न तो ज्ञान की क्रिया है न निरोधण बल्कि यह आन्तरिक धामास है कि आत्मा ही सब कुछ है और सब कुछ आत्मा है । यह उन आत्मा की स्वाभाविक चेतना है जो प्रत्येक वस्तु है और सब कुछ है । जैसा कि श्री भरविन्द ने लिखा है, "....यह समस्त ज्ञान, अन्तरंग, स्वतः सिद्ध, स्वाभाविक, ज्ञान के किसी कार्य विचार भयवा क्रिया की आवश्यकता के बिना रहता है क्योंकि ज्ञान यहाँ पर एक कार्य नहीं है बल्कि एक शुद्ध, सत्त्व और अन्तरंग दशा है ।" "

श्री भरविन्द के अनुसार प्रकृति में ज्ञान की चार प्रणालियाँ हैं, तादात्म्य द्वारा ज्ञान, निकट प्रत्यक्ष सम्बन्ध द्वारा ज्ञान, विभाजनकारी प्रत्यक्ष सम्बन्ध द्वारा ज्ञान, अप्रत्यक्ष सम्बन्ध द्वारा एक पूर्णतया विभाजनकारी ज्ञान । तादात्म्य द्वारा ज्ञान हमारी अपनी सारभूत सत्ता का प्रत्यक्ष ज्ञान है ।" यह अन्य किसी तत्त्व के बिना ही आत्मा का ज्ञान है । दूसरी ओर वस्तुओं का ज्ञान एक पूर्णतया विभाजनकारी और अप्रत्यक्ष सम्बन्ध पर आधारित ज्ञान है । इस प्रकार का ज्ञान हमें कुछ नहीं बतला सकता जब तक कि वह बुद्धि के हस्तक्षेप के साथ इन्द्रिय, मानस, प्राण और प्रत्यक्षकारी मानस के सबोधि ज्ञान से सहारा न पाये । एक सर्वांग ज्ञान प्राप्त करने के लिये सीमित ससीम को असीमित ससीम भयवा असीम बन जाना चाहिये । अप्रत्यक्ष सम्बन्ध के द्वारा ज्ञान को जैतों के केवल-ज्ञान के समान तादात्म्य ज्ञान में समाप्त होने वाले एक प्रत्यक्ष सम्बन्ध द्वारा ज्ञान का सहारा अवश्य मिलना चाहिये । विद्वत् को पूर्णतया जानने के लिये हमें पहले आत्मा को जानना चाहिये क्योंकि जैसा कि श्री भरविन्द ने सकेत किया है "....चेतना विषयी और विषय दोनों में एक है ।" "

सर्वांग ज्ञान सब कुछ आत्मा में, सब में आत्मा और आत्मा को सब कुछ

४१. "अनुभवानुमानाद्भूत वस्तुविषयत्वान्न बहु ज्ञानस्य" —शंकर भाष्य

४२. "तद् ज्ञानम नाम मानसी क्रिया ।" —शंकर भाष्य १, १, ४

४३. ब्रह्मे, एक० एव - एपीबरेस एण्ड रीयलिटी, पृष्ठ १२

४४. श्री भरविन्द : द साइक डिवाइन, भाग २, पृष्ठ ३०५

४५. "ज्ञानता तादात्म्य करना, परस्व को दूर करना है ।" "

—जैन्दाइसी : द थ्योरी ऑफ माइण्ड एव प्योर एण्ड, पृष्ठ १३

४६. श्री भरविन्द : द साइक डिवाइन, भाग २, पृष्ठ २६६

मानते हुए, सम्मिलन, अन्तर्वास और सादात्म्य का त्रिविध ज्ञान है। यह ज्ञान सभी सम्भव है जबकि प्रच्छन्न (Subliminal) सत्ता की सीमाएँ टूट जाती हैं और मानव विश्व चेतना से एक हो जाता है। जिस प्रकार से हमारी बाह्य प्रकृति विश्व प्रकृति से शरीर द्वारा पृथक् है उसी प्रकार एक अधिक भीने भावरण से प्रच्छन्न पुरुष विश्व पुरुष से मानस, प्राण और सूक्ष्म भौतिक कोष द्वारा पृथक् है। परन्तु प्रच्छन्न पुरुष के चारों ओर एक वृत्ताकार चेतना (Circumconscient) है जिसके द्वारा वह संसार का स्पर्श ग्रहण करता है और उसको ज्ञान सपत्ता है। वृत्ताकार चेतना अपरिमित रूप से विस्तृत हो सकती है जब तक कि वह विश्व सत्ता से स्वयं का ऐक्य और सादात्म्य न कर ले और स्वयं का साधर्म्य तथा समस्त सत्ता से एक रूप न अनुभव करे। यैसल सभी विश्व सत्ता का अस्तित्व एक आस्था बन पाता है। परन्तु प्रच्छन्न पुरुष में हम केवल एक बृहत्तर ज्ञान को ही पाते हैं, अतिमानसिक स्तरों पर रहने वाले पूर्ण एक भौतिक ज्ञान को नहीं पाते जो कि अतिचेतन क्षेत्रों में ही रहता है।

संबोधि सादात्म्य द्वारा ज्ञान के अधिक निकट चेतना की एक दानित है। परन्तु उसमें मिथ्या अर्थ निकाले जाने और अन्य मानसिक तत्वों से मिल जाने का भय है। संबोधि ज्ञान प्राणारमक, भौतिक और मानसिक इत्यादि विभिन्न स्तरों के अनुरूप पृथक्-पृथक् होता है। वर्गसा का संबोधि ज्ञान प्राणारमक स्तर के अनुरूप है।<sup>४०</sup> अचेतन जड़ पदार्थ तक अपने एक विशेष संबोधि द्वारा कार्य करता है। विकास के प्रत्येक स्तर पर यह संबोधि उस स्तर के लिये आवश्यक रूप ग्रहण करके मृज्जकारि शक्ति को सहारा देता और सहज प्रायश्चित्तों पर बल देता है। मानसिक स्तर पर भी बुद्धि सदैव आस्था नामक संबोधि से निर्देशित होती है। अतः श्री भरविन्द के शब्दों में, “संबोधि ज्ञान वस्तुओं के भावि, उनके मध्य और उनके अन्त में भी उपस्थित रहता है।”<sup>४१</sup>

ब्रह्मे ने बुद्धि से उच्च और निम्न संबोधि में महत्वपूर्ण भेद किया है। उनके अनुसार “बृहत्तर संबोधि में, हमें एक पूर्ण का अनुभव होता है। इस पूर्ण में विविधता है और दूसरी ओर वह सम्बन्धों से धिन्न-भिन्न नहीं हुआ है।” ब्रह्मे कहता है कि “ऐसा अनुभव हमको एक पूर्ण अनुभव का सामान्य आभास देता है जहाँ पर संकल्प, विचार और अनुभूति सभी एक बार पुनः एक हो सकें।”<sup>४२</sup> इसी प्रकार ब्रह्मे का उच्चतर संबोधि, निम्न सहज अनुभव पर

४०. “संबोधि II मेरा तात्पर्य मूल प्रवृत्ति से है जो कि तटस्थ, आत्म-चेतन, अपने विषय पर भग्न करने और अपरिमित रूप से विस्तृत होने के योग्य बन गई है।”

—वर्गसा : क्रीयेटिव एवायूशन, पृष्ठ १८६

४१. श्री भरविन्द : लैटर्स, फ्रस्ट सीरीज, पृष्ठ ५

४२. ब्रह्मे, एफ० एच० : एपीयरेन्स एण्ड रीयलिटी, पृष्ठ १४१

आधारित एक कल्पनामात्र है। ग्रँथके यहाँ पर दो भिन्न-भिन्न प्रकार के संबोधि को मिला देता है जिनमें एक बाह्य समानता के प्रतिरिक्त और कुछ भी गमान नहीं है। आध्यात्मिक संबोधि एक ऐसा ज्ञान है जोकि मानसिक, प्राणात्मक और भौतिक सभी संबोधि से भिन्न है। श्री अरविन्द के शब्दों में, “आध्यात्मिक संबोधि सर्व ही भेदवादी बुद्धि से अधिक ज्योतिर्मय निर्देशक है और आध्यात्मिक संबोधि हमें न केवल बुद्धि के द्वारा बल्कि हमारी शेष सत्ता के द्वारा हृदय और प्राण के द्वारा भी निर्देश देता है।”<sup>१०</sup> मानसिक, प्राणात्मक और भौतिक संबोधि बुद्धि के द्वारा परस्पर जा सकते हैं परन्तु आध्यात्मिक संबोधि उसकी परिधि से परे है। एक अर्थ में पहले को संबोधि कह ही नहीं सकते क्योंकि उसमें केवल बुद्धि की ही सत्ता है जिसके लिये प्रत्यक्ष प्रमाण का कोई आन्तरिक साधन नहीं है।

अतिमानसिक स्तर पर संबोधि शुद्ध होता है परन्तु मानसिक, प्राणात्मक और भौतिक में उसके अवरोहण से वह मिथित एवं छिन्न भिन्न हो जाता है। जब हमारी चेतना पुनः अतिमानसिक स्तर पर आरोहण करती है तब हम इस भौतिक और स्वामाविक संबोधि को पाते हैं जहाँ पर कि बुद्धि केवल निरीक्षण कर सकती है क्योंकि एक संबोधि केवल एक अन्य उच्चतर संबोधि से ही जाँचा और पूर्ण किया जा सकता है। संबोधि में चार प्रकार की शक्तियाँ होती हैं अर्थात् एक ज्ञान देने वाले सत्य को देखने की शक्ति, एक प्रेरक शक्ति, एक सत्य-स्पर्श की शक्ति और एक सत्य से सत्य के मध्याय सम्बन्ध में वास्तविक और स्वामाविक भेद करने की शक्ति, इस प्रकार के संबोधि को बुद्धि की सहायता की आवश्यकता नहीं होती क्योंकि वह स्वयं बुद्धि के सभी कार्य कर सकता है। वह ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान के भेद से परे है। वह आध्यात्मिक संबोधि है।

### श्री अरविन्द की सदाग दार्शनिक प्रणाली

श्री अरविन्द के अनुसार “हमारे ज्ञान की प्रणालियाँ ज्ञेय के अनुरूप होनी चाहियें।”<sup>११</sup> इंद्रियों के साक्ष्य पर आधारित एक भौतिक प्रणाली अवश्य ही वस्तुओं के बाह्य पहलुओं पर अटक जायेगी। वह सद्वस्तु की एक अन्तरंग भाँकी नहीं दे सकती। आत्मा केवल आत्मा में ही जानी जा सकती है। विषयी का विषय के रूप में जानना तार्किक और मनोवैज्ञानिक दोनों ही रीति से असम्भव है। एक गणितीय प्रणाली हमें केवल मानसिक सम्बन्धों के विषय में बतलायेगी। वह सद्वस्तु की आध्यात्मिक स्थिति के विषय में नहीं बतला सकती। एक फिनोमिनोलॉजिकल (Phenomenological) प्रणाली केवल प्रतीतियों के

१०. श्री अरविन्द : द सिन्थेसिस ऑव योग, पृष्ठ ६६०

११. श्री अरविन्द : द साइड डिवाइज़, भाग २, पृष्ठ ४३

क्षेत्र में प्रामाणिक है। एक सर्वातिशायी प्रणाली केवल संबोधि के अनुदान-पूर्व रूपों और प्रज्ञा के बगैँ तक ही पहुँच सकती है। एक द्वन्द्वात्मक प्रणाली हमको मानसिक गति की प्रक्रिया ही देगी। केवल एक प्रत्यक्ष संबोधिजनक प्रणाली ही सद्बस्तु की प्रत्यक्ष भाँकी दे सकती है।<sup>५२</sup>

परन्तु बुद्धि और संबोधि केवल अज्ञान के क्षेत्र में ही परस्पर विरुद्ध है। दूसरी ओर ज्ञान में वे एक दूसरे को सम्मिलित और पोषित करते हैं। जैसा कि बर्गसॉ ने लिखा है, “तर्क संबोधि को सिद्ध करने के हेतु आवश्यक है, इसलिये भी आवश्यक है कि संबोधि स्वयं को प्रत्ययों के रूप में तोड़ सके और अन्य व्यक्तियों तक पहुँचाया जा सके।”<sup>५३</sup> जब तक इन्द्रियो, बाह्य संस्कारों और विश्लेषणात्मक प्रणाली का बुद्धि पर अधिकार है, वह संबोधि की नकार और आध्यात्मिक अनुभव में बाधक है। परन्तु शुद्ध, समयित और प्रदीप्त होने पर वह प्रतिमानसिक अनुभवों को भी प्रत्ययों में प्रगट करती और आध्यात्मिक अनुभव को सर्वमुलम बनाती है। आध्यात्मिक ज्ञान में बुद्धि सहायता करती है, बुद्धि बाधक हो सकती है और पुनः सहायक भी बन सकती है।

श्री अरविन्द के अनुसार ‘वस्तुओं को नियमित और पूर्ण रूप से देखना मानस के लिये संभव नहीं है परन्तु वह विद्वत्तीत प्रतिमानस का स्वभाव ही है। परन्तु परम सद्बस्तु की एक प्रतिमानसिक दिव्य भाँची, एक आध्यात्मिक संबोधि, बुद्धि संबोधि और अनुभव सभी को सन्तुष्ट करता है क्योंकि सद्बस्तु को हमारी समग्र सत्ता को सन्तुष्ट करना चाहिये। दर्शन का इतिहास तत्त्व दर्शन की समस्त समस्याओं को मुलभाने के महत्त्व का दावा करती हुई मानव की विभिन्न शक्तियों में सघर्ष के विवरण से भरा पड़ा है। बुद्धि, संकल्प, प्राण, संबोधि, सवेग और प्रत्यक्ष सभी ने समय-समय पर सभी समस्याओं को मुलभाने का प्रयत्न किया परन्तु उससे केवल अन्य के पक्ष में प्रतिक्रिया ही हुई। इस प्रकार दर्शन बुद्धिवाद से अनुभववाद, संकल्पवाद, रोमांसवाद और रहस्यवाद पर आया। इन ममस्त शक्तियों को एक पूर्ण में बाँचकर आगे बढ़ने वाली आत्मा की द्वन्द्वात्मक गति की एक सर्वांगपूर्ण भाँकी ही आध्यात्मिक समस्याओं के मुलभाने में हमें कुछ यथार्थ प्रकृति की ओर ले जा सकती है। हमारी समग्र सत्ता के अनुभव के एक तर्जपूर्ण विवेचन पर आधारित दर्शन ही एकमात्र स्वनामधन्य दर्शन है। इस प्रकार का दर्शन केवल एक सर्वांग प्रणाली से ही पाया जा सकता है। दर्शन में परस्पर विरोधी विचारों के मूल में आधारभूत दोष एक विरोध प्रकार के

५२. “यदि ज्ञान के साधन अप्रत्यक्ष और अपूर्ण हैं तो प्राप्त किया हुआ ज्ञान भी अप्रत्यक्ष और अपूर्ण होगा।”— श्री अरविन्द : द साइक डिवाइन, भाग १, पृष्ठ २५८

५३. बर्गसॉ : त्रिपेटित एवाल्गुन, पृष्ठ २५७

५४. श्री अरविन्द : द साइक डिवाइन, भाग १, पृष्ठ १६३

अनुभव पर जोर देना है। दूसरी ओर एक आध्यात्मिक संयोग सभी प्रकार की संयोगि की व्याख्या करता है। श्री भरविन्द के अनुसार, "जैसे विज्ञान में जैसे ही आध्यात्मिक विचार में यह परम एवं सामान्य हन सर्वोत्तम है जो कि सभी को सम्मिलित करता और उनकी व्याख्या करता है ताकि अनुभव का प्रत्येक सत्य पूर्ण में अपना स्थान ग्रहण करे।" एक परम अनुभूति जो कि निम्न का परिहारा करती अपना साक्षर दर्शन के समान निम्न अनुभव का प्रतिबिम्ब करती है, दर्शन में अपना स्थान रखती है। परन्तु सद्बस्तु को सर्वांग रूप में जानने के लिये, एक सार्वांग अनुभव की आवश्यकता है जो कि निम्नतम अनुभव को भी छोड़ता नहीं बल्कि परिपूर्ण करता, नकारता नहीं बल्कि स्वीकार करता, त्यागता नहीं बल्कि स्थापित कर देता है। ऐसा ही है सच्चा आध्यात्मिक (Spiritual) अनुभव। जैसा कि श्री भरविन्द ने लिखा है, "आध्यात्मिक संयोगि सदैव ही सद्बस्तु का ग्रहण करता है। यह आध्यात्मिक साधारणता का उद्योगमय प्रपञ्च अपना प्रदीप्तकारी प्रकाश है। यह उसे देता है जिसे पाने को हमारी सत्ता की अन्य शक्तियाँ सक्षम कर रही हैं। यह हृदय और जीवन का समूह प्रतिनिधित्व करने वाले दुःख सत्य पर पहुँचता है एक सत्य जो कि स्वयं न तो अस्तित्व रूप में समूह और न बाह्य रूप में मूल है बल्कि कुछ अर्थ है जिसके लिये ये उसके हमारे लिये मनोवैज्ञानिक अभिव्यक्ति के केवल दो पक्ष हैं।" आध्यात्मिक संयोगि, भौतिक, प्राणायामक एवं मानसिक गायनों द्वारा प्राप्त अनुभव का सहित्कार नहीं करता। जबकि ये सब एक विशेष अनुभव को दूसरे से पृथक् करते हैं, आध्यात्मिक संयोगि सभी को सम्मिलित कर लेता है। वह मानव की समग्र सत्ता के द्वारा ज्ञान है। यह एक प्रत्यक्ष दर्शन है, एक प्रामाणिक दर्शन, एक विस्तृत और संयोगिमय दर्शन।

परन्तु सर्वश्रेष्ठ प्रणाली है सर्वांग योग। श्री भरविन्द के लिये ज्ञान और सत्ता में कोई गहरी खाई नहीं है। अतः देवी सत्ता को जानने के लिये आध्यात्मिक को स्वयं देवी बन जाना चाहिये "बोधि" जैसा कि श्री भरविन्द ने लिखा है, "यदि हमें उस ज्ञान की महान् शक्ति पर शासन करना है और केवल समय-समय पर ही उसके सम्पर्क में आना नहीं है, तो हमारे ज्ञान और कर्म की प्रणालियाँ और साधन निश्चय ही हमारी चेतना का प्रकृति के अनुरूप होने चाहिये और चेतना ही परिवर्तित होनी चाहिये।" बौद्धिक ज्ञान पूर्णतया विभाजनकारी ज्ञान है। संयोगि केवल एक आध्यात्मिक भागी है। योगिक ज्ञान अथवा दिव्य दृष्टि सत्य से प्रारम्भ करती है और उसको प्रत्यक्ष रूप से जानती है और इस

५५. श्री भरविन्द : ४ साधक दिवाङ्गन, भाग २, पृष्ठ २११

५६. श्री भरविन्द : ४ सिन्धेसिंह और योग, पृष्ठ ६६३

५७. श्री भरविन्द : ४ सिन्धेसिंह और योग, पृष्ठ ५६२

कारण उनका सत्य स्वप्रसिद्ध और निरपेक्ष है। स्मृति, कल्पना, निरीक्षण, तुलना, भेद, उपमा और तर्क तथा भानसिक ज्ञान के अन्य साधन दिव्य साक्षात्कार में सत्य के प्रत्यक्ष सबोधि ज्ञान में परिवर्तित हो जाते हैं। श्री अरविन्द का दर्शन सर्वांग योग के द्वारा उनके अनुभव की एक तर्कपूर्ण बौद्धिक व्याख्या है। आध्यात्मिक सबोधि केवल योग में ही अपनी पूर्णता में प्रगट होता है और उससे सर्वांग ज्ञान प्राप्त होता है। योगिक ज्ञान देवी सत्ता का प्रामाणिक ज्ञान है। इस योग का इस शोध प्रबन्ध के अन्तिम अध्याय में विस्तारपूर्वक वर्णन किया गया है। योग दर्शन की प्रणाली भी है और चरम परिणति भी है। ज्ञान के पश्चात् संकल्प होना ही चाहिये। दर्शन निश्चय ही योग की ओर जाना चाहिये यद्यपि योग के पूर्व दर्शन अपरिष्कार्य नहीं है। यह कहें तो अतिशयोक्ति नहीं होगी कि एक सर्वांग दर्शन के लिये एक सर्वांग योग अत्यावश्यक है क्योंकि वह सर्वांग अनुभव पर आधारित है। एक प्रकार से परम सद्बस्तु के सभी सिद्धान्त देवी सत्ता से किसी न किसी प्रकार से योग पर आधारित हैं और जितना ही पूर्ण योग होगा उतना ही पूर्ण अनुभव होगा तथा वसा ही पूर्ण उस पर आधारित दर्शन होगा। यदि दर्शन को केवल संवित शास्त्र (Epistemology) तक ही सीमित नहीं रहना है तो वह समग्र सत्ता द्वारा सम्पादित ज्ञान पर आधारित होना चाहिये। श्री अरविन्द का योग इस प्रकार का ज्ञान प्राप्त करने की प्रणाली है। वह रहस्यवाद से अधिक है क्योंकि रहस्यवाद में समग्रता नहीं होती। उसमें रहस्यवादी स्थिति समग्र सत्ता की एक स्वाभाविक स्थिति बन जाती है।

इस प्रकार दर्शन में श्री अरविन्द की सर्वांग प्रणाली में सर्वांग योग पर आधारित असीम का तर्क और आध्यात्मिक सबोधि है। वह स्वभावतया ही अन्य सभी प्रणालियों को ग्रहण कर लेता, उनकी सीमाओं का निर्देश करता और उनको योग के अधीन कर देता है। स्पष्ट है कि वह कोई कठोर प्रक्रिया नहीं है। उसमें साधक की समर्थ्य और अवस्था के अनुसार व्यक्तिगत भेद के लिये पर्याप्त स्थान है। वह अपने विषय के अनुरूप एक गतिशील, सर्वग्राही और सतत विकासमान प्रणाली है। यह दर्शन में एक उदार दृष्टिकोण की ओर ले जाता है। श्री अरविन्द के दृष्टों में 'अतः हमारी व्यवस्था में कटुता के बिना दृढ़ता और अन्य व्यवस्थाओं के प्रति निर्मलता के बिना सहिष्णुता हमारा बौद्धिक दृष्टिकोण होना चाहिये।<sup>१४</sup> यह सर्वांग प्रणाली ही श्री अरविन्द के सर्वांग दर्शन का आधार है।

## निरपेक्ष और ईश्वर

“यह ग्रह है, तब कुछ अपनी उच्चतर आध्यात्मिक प्रकृति से चेतनापूर्णक उत्पन्न करता और धारण करता है, चेतनापूर्णक, बुद्धि मानस, जीवन और इन्द्रिय तथा भौतिक सत्ता की वस्तु विषयक प्रतीतियों की एक प्रकृति में समस्त वस्तुयें धन जाता है। जोव उस सनातन की उस आध्यात्मिक प्रकृति में उसकी शाश्वत अनेकता, चेतन आत्मशक्ति के अनेक केन्द्रों से उसका आत्मदर्शन है। ईश्वर, प्रकृति और जोव सत्ता के तीन रूप हैं और वे तीनों एक ही सत् हैं।”

### निरपेक्ष की ओर प्रेरणा

मानव के ज्ञान की अपरिमित विविधता, आत्मा, विद्व और ईश्वर के तीन मुख्य वर्गों में रखी जा सकती है। इनमें से किसी को भी जानने लिये दोष दो का ज्ञान भी उतना ही आवश्यक है। इस प्रकार चेतन अथवा अचेतन रूप में मानव इस त्रिविध सत्ता की एवता को खोजता है। पूर्ण तक पहुँचे बिना विचार कभी नहीं रुक सकता। दर्शन सभी त्रिविधताओं की व्याख्या करने के लिये पर्याप्त एक सर्वांग सत्य पर पहुँचने का प्रयत्न है।

विद्व, आत्मा और ईश्वर को बिना कुछ छोड़े हुए एक सूत्र में बाँधने वाला विश्व रूप ही हमारी समग्र सत्ता को सतुष्ट कर सकता है जो कि भौदिक, प्राणात्मक अथवा भौतिक प्रत्येक भाग के व्यक्तिगत सतोप के लिये एक आवश्यक शर्त है। आत्मा जिसको कि मानव अत्यन्त सहज रूप में जानता है सदैव आत्म-निर्भरता की चेष्टा करती है परन्तु उसकी ईश्वर और ससार से एकता बिना यह संभव नहीं है। पुनः जैसे-जैसे ज्ञान बढ़ता है वैसे-वैसे मानव उस सद्बस्तु ईश्वर की ओर अधिकाधिक जाग्रत होता जाता है जिसके ज्ञान के बिना आत्मा और विद्व का ज्ञान अपूर्ण रह जाता है।

इस एकता की ओर मानव नकारात्मक और स्वीकारात्मक दोनों ही रूप से बढ़ा है। इसमें उसको इनमें से कोई एक, दो अथवा सभी का निषेध करना पड़ा है। आत्मगत प्रत्ययवाद, भौतिकवाद और सर्वेश्वरवाद श्रमजः आत्मा, विश्व और ईश्वर को मानते तथा अन्य दो का निषेध करते हैं। शून्यवाद सबके एक पूर्ण निषेध के द्वारा सबको एक असीम शून्य में एक करने की चेष्टा है। वह समस्या को यह दिखलाकर सुनभाने का प्रयत्न है कि वह कोई समस्या ही नहीं है।

ये सुनभाव स्वभावतया ही अपर्याप्त हैं। सच्ची एकता किसी भी अर्थ को विच्छिन्न करने अथवा दवाने से नहीं पाई जा सकती। व्यक्ति और विश्व दोनों को ही एक निरपेक्ष सत्ता, वस्तुओं के एक परम सत्य की आवश्यकता है जिसकी एकता में सभी स्वीकार और सम्मिलित किये जायें और कोई भी छोड़ा अथवा खोया न जाय। इस प्रकार एकता पर पहुँचने के लिये हमें एक परम पर पहुँचना चाहिये जिसकी ओर सभी प्रेरित हैं अथवा एक पूर्ण पर पहुँचना चाहिये जिसके बिना किसी का भी अस्तित्व नहीं है।

परन्तु ऐसी निरपेक्ष सत्ता विश्व अथवा व्यक्ति के निषेध से नहीं पाई जा सकती क्योंकि इस प्रकार उनकी समस्या अद्विती ही रह जायेगी और हमारी समग्र सत्ता सन्तुष्ट नहीं हो सकती। ऐसा निरपेक्ष, निरपेक्ष ही नहीं है क्योंकि वह बहुत कुछ अपने क्षेत्र से बाहर छोड़ देता है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उसका अस्तित्व आत्मा अथवा विश्व पर निर्भर है। निरपेक्ष स्वतः पूर्ण है परन्तु तो भी ये उससे पृथक् नहीं किये जा सकते क्योंकि उसने जानने के लिये आत्मा और विश्व का ज्ञान असंयत आवश्यक है। जब मानव निरपेक्ष की ओर जगत के द्वारा बढ़ता है तभी वह उससे यथार्थ ऐक्य पा सकता है और उसको स्वयं में और विश्व में धारण कर सकता है। मानव स्वार्थ से परार्थ और दोनों से आध्यात्मवाद की ओर बढ़ता है। मानव और प्रकृति ईश्वर में और ईश्वर से एक हैं।<sup>१</sup>

मानव मस्तिष्क को यह समझने में कठिनाई हो सकती है कि निरपेक्ष एक ही साथ अन्तःस्थ और अतिशायी, विमु और भणु, एक और अनेक कैसे हो सकता है। परन्तु यह एक विशुद्ध बौद्धिक समस्या है। दूसरी ओर निरपेक्ष के विषयों में भानसिक तर्क नहीं बल्कि सर्वांग अनुभव ही अन्तिम कसौटी है। निरपेक्ष की प्रकृति की विलक्षणता को समझने के लिये शकर उसको अनिर्वचनीय कहकर स्मरणीय कर देता है, ब्रह्मे "जैवे-जैवे" का सहारा लेता है और लार्वान्तर पूर्व-

२. "क्योंकि जो कुछ हमारा मानसिक ज्ञान, ऐहिक ज्ञान, और अतीन्द्रिय दृष्टि खोज रही है वह सर्वाधिक सर्वाङ्ग रूप से ईश्वर, मानव और प्रकृति तथा जो कुछ प्रकृति में है उस सब की एकता में ही पाया जा सकता है।"

—श्री अरविन्द : २ साक्षर दिवादन, भाग २, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ ४६७



स्थापित-सामजस्य (Pre-established Harmony) का पल्ला पकड़ता है। परन्तु वह दैवी चेतना के सर्वांग अनुभव और स्वयं असीम के तर्क के बिना नहीं समझाई जा सकती। नागार्जुन और ब्रंडले ने अज्ञेयवाद मान लिया। परन्तु अज्ञेयवाद को हमारी परम गति मानने के लिये बुद्धि के पास कोई तर्क नहीं है। बुद्धि के अतिरिक्त कुछ ऐसे साधन भी हैं जो कि हमें दैवी सत्ता का प्रत्यक्ष अनुभव देते हैं। निरपेक्ष का ज्ञान एक पूर्ण आत्म-ज्ञान, पूर्ण विश्व-ज्ञान और पूर्ण ईश्वर-ज्ञान की ओर से जाता है। निरपेक्ष में ईश्वर, आत्मा और विश्व की एक चेतन एकरा के द्वारा मानव इन सबके आधार में चेतन-शक्ति को पहचानता है। परन्तु यह कोई बाह्य एकता नहीं है। ईश्वर स्वयं निरपेक्ष है। वह आत्मा और विश्व की सार रूप एकता है जो इन दोनों का अतिक्रमण करती है।

### भरस्तू का द्वैतवाद

सांख्य के समान भरस्तू विश्व से परे और विश्वमय, रूप और तत्व, चेतन और अचेतन, बीज और विकास में द्वैत स्थापित करता है। सांख्य के पुरुष के समान भरस्तू का आदि चालक (Prime Mover) समस्त जड़ तत्वों से मुक्त, अविभक्त एक शुद्ध श्री चेतन आत्मा है। परन्तु सारण्य के विरुद्ध भरस्तू में यह देखने की बुद्धि थी कि इस प्रकार का सत् एक ही हो सकता है यद्यपि रामानुज के साथ वह ईश्वर और जड़ पदार्थ के मध्यस्थ आत्माओं को मानता है। समस्त वस्तुओं की गति प्रथम गति की नकल के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। फिर, सारण्य के समान भरस्तू ईश्वर को सत्तार का सृष्टा और शासक मानने वाले प्लेटो के विचार को नहीं मानता। इस प्रकार का विचार उसके स्वभाव के विरुद्ध है। ईश्वर पूर्ण बुद्धि और सत्तार के समस्त सौन्दर्य और व्यवस्था का शासक कारण है यद्यपि हम उसको अस्थिर नहीं मान सकते। आदि-चालक पारमेनाइडीज के गतिहीन सत् के समान स्थिर है।

परन्तु गतिहीन पूर्णता का यह विचार 'वस्तुओं के तर्क' पर आधारित है। दूसरी ओर ईश्वर पूर्ण परन्तु गतिमान है क्योंकि उस पर किसी भी असंभावना का आरोप करना उसको मोहित करना है। जबकि स्पिनोza ईश्वर का संसार से सादर्य कर देता है, भरस्तू ईश्वर और जगत् के भौतिक भेद को मानता है। 'अंतास्तिजिह्वा' में उसके लिखा है कि समस्त गति संभावना से यद्यार्थ की ओर होने के कारण, ईश्वर सबसे बाहर के नक्षत्र समूह से परे है। ईश्वर संसार का भौतिक नहीं बल्कि रूपात्मक कारण है।

परन्तु गति में सम्बन्ध आवश्यक है और सम्बन्ध में एक समान आधार, यद्यपि जैसा कि ब्रंडले ने मान लिया है, एक पूर्ण आवश्यक है जिसमें कि सम्बन्धित तत्व मिलते हैं। एक कठोर द्वैतवाद सम्बन्ध यद्यपि परिवर्तन की व्याख्या

नहीं कर सकता और इस कारण समस्त सृष्टि को असंगम बना देता है। ईश्वर का देववादी (Deistic) सिद्धान्त न तो दर्शन और न धर्म में ही काम दे सकता है। द्वैतवाद पूर्ण में अवस्थित द्वैत होना चाहिये। द्वैतता एकता में समाप्त होनी चाहिये। साक्ष्य के पुरुष और प्रकृति के समान अस्तित्व के ईश्वर और जड़ पदार्थ को एक तीसरे तत्त्व की आवश्यकता है जो कि दोनों में अन्तःस्थ होते हुये भी उनका अतिक्रमण करता है। स्पिनोजा ईश्वर में गुणों का निपेक्ष करता है अस्तित्व उसमें एकता, आध्यात्मिकता, आत्मचेतनता और आनन्द के गुण पाता है। स्पिनोजा का ईश्वर विश्व रूप है, अस्तित्व का ईश्वर व्यक्ति है। आदिवाक्य का विचार "विचार का विचार" है। उसका आनन्द निर्वाच्य आनन्दविन्तन में है। वह सत्ता पर केवल अभी सत्ता मात्र से कार्य करता है। परन्तु ईश्वर के इस प्रकार के स्वरूप की प्रतिमा में अत्यधिक मानवीय तत्त्व है। विश्व से बाहर और विश्व में, ईश्वर दोनों ही प्रकार समान रूप से सत्य और असत्य है क्योंकि ईश्वर अन्तःस्थ भी है और अतिशायी भी। निरपेक्ष न तो व्यक्ति है न विश्व, न सगुण है न निर्गुण, न वैयक्तिक है न निर्वैयक्तिक।

### शंकर का अद्वैतवाद

शंकर ने निरपेक्ष के अस्तित्व के दो प्रमाण दिये हैं—एक तो शब्द-व्युत्पत्ति वाचक और दूसरा मनोवैज्ञानिक। ब्रह्म शब्द ब्रह्म शब्द से निकला है जिसका अर्थ है अतिशयता।<sup>१</sup> इससे ब्रह्म में शाश्वतता, शुद्धता, बुद्धिमत्ता इत्यादि गुण आ सकते हैं। तत्पश्चात् शंकर ब्रह्म को सिद्ध करने के लिये एक दूसरा प्रमाण देता है जिसको डॉयसन ने 'मनोवैज्ञानिक' कहा है। शंकर ने कहा है कि "और सबकी आत्मा होने के कारण ब्रह्म का अस्तित्व सर्वविदित है।"<sup>२</sup> ब्रह्म नित्य, विमुक्त, सनातन, अपरिवर्तनीय, अविनाशित, स्वयं ज्योतिस्वरूप और देश काल से परे है। उसमें कोई सजानीय, विजातीय अथवा स्वयं भेद नहीं है। वह मन से परे है परन्तु असत् नहीं है। वह निर्गुण है। ब्रह्म सत् है क्योंकि वह असत् नहीं है, चिद है क्योंकि अचित नहीं है आनन्द है क्योंकि निरानन्द नहीं है। वह अनाश्रित विकसित, व्यक्त, उदित, प्रस्फुटित अथवा परिवर्तित नहीं होता क्योंकि वह स्वयं परिपूर्ण है। वह एक रस है और जड़ प्रकृति से परे है। इस प्रकार स्पिनोजा के परम सत्त्व के समान शंकर का ब्रह्म भी अव्यक्त और निर्गुण है। निरपेक्ष न तो किसी एक विकल्प और न विकल्प समूह से सीमित किया जा सकता है। निर्विकल्प होने के कारण निरपेक्ष का इस प्रकार के नकारों से यथार्थ वर्णन किया जा सकता है यथा अविचलित नित्य आत्मा, निर्गुण, सनातन, विशुद्ध, एक सत्ता और निर्वैयक्तिक इत्यादि। परन्तु दूसरी ओर वह समस्त विकल्पों का सार

१. बृद्धि कर्मा हि बृहत्तरति आपने वर्तते। —आमति, पृष्ठ १, २

२. सर्वस्यात्मनो ब्रह्मास्तित्वं प्रविष्टिः। —शंकरभाष्य, पृष्ठ १

और श्रोत है। रामानुज के अनुसार ब्रह्म असीम गुण सहित नित्य है, एक है जो कि अनेक है असीम व्यक्ति है जो कि सभी व्यक्तियों का उद्गम और आधार है। वह सृष्टि का ईश और समस्त कर्मों का अधिष्ठाता है। ये स्वीकार उन नकारों के अनुरूप ही है जो पीछे दिये गये हैं। फिर ब्रह्म में स्वयत्त भेद है और जीव तथा जड़ उसके अंग हैं। सत्, चित और आनन्द ब्रह्म को एक चरित्र और व्यक्तित्व प्रदान करते हैं। वह सर्वव्यापक, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान और सर्वोच्च व्यक्तित्व है।

इस प्रकार रामानुज और शंकर के ब्रह्म के वर्णन परस्पर विरुद्ध हैं। परन्तु दोनों ही समान रूप से एवांगी हैं। दोनों ने ही निरपेक्ष की एक अवस्थिति को पूर्ण सद्बस्तु मान लिया है। भद्वैत और विशिष्टाद्वैत के आदि श्रोत उपनिषदों ने निरपेक्ष का इति-इति और नेति-नेति दोनों विधियों से वर्णन किया है। सर्वांग ब्रह्म अज्ञेय होते हुए भी ज्ञान, निर्विकल्प होते हुए भी सबिकल्प, सगुण और निर्गुण, अन्त र्व्य और सर्वातिसायी, व्यक्तिगत और निर्व्यक्तिक है।

**हेगेल का सर्व प्रत्ययवाद**

हेगेल के अनुसार निरपेक्ष सद्बस्तु आत्मा अथवा विचार है और तर्क तथा प्रकृति उसके दो रूप हैं। विचार एक धार तर्क फिर प्रकृति और अन्त में आत्मा के रूप में नहीं चलता। वह केवल आत्मा के रूप में रहता है, जो कि एकमात्र पूर्ण है जिससे तर्क और प्रकृति दोनों ही पृथक् किये गये हैं। ईश्वर सत्ता का सृष्टा है। आत्मा के रूप में वह स्वयं को अभिव्यक्त करता है। विद्व के बिना ईश्वर, ईश्वर नहीं होगा। हेगेल द्वारा प्रयुक्त शब्दावली से यह प्रतीत होता है कि विद्व का जीवन निरपेक्ष आत्म चेतना की प्रक्रिया में सम्मिलित है। ईश्वर नशत्रों के परे कोई आत्मा नहीं है। वह सभी आत्माओं में आत्मा है।

इन्द्रिय और प्रज्ञा के द्वैत को निवासकर हेगेल वाण्ट के अमूर्त तर्क के आगे बढ़ा परन्तु सर्वांग अनुभव के आधार के बिना उसका निरपेक्ष एक तार्किक रचना मात्र प्रतीत होता है। वह हमारे बौद्धिक पहलू को मनुष्ट करता है परन्तु समग्र सत्ता को संतोष नहीं देता। तार्किक प्रत्यय निश्चय ही सोसने मात्र नहीं है और बौद्धिक रचनाएँ सद्बस्तु के अनुरूप ही सकती हैं परन्तु अनुभव के आधार के बिना निरपेक्ष के विषय में मूर्त अथवा अमूर्त सभी तर्क व्यर्थ हैं। हेगेल का निरपेक्ष दर्शन असीम के तर्क के भीमिन के तर्क से तादात्म्य से निरपेक्ष है। दैवी विचार, यदि हम प्रारंभ करना ठीक है तो, हमारे अपने विचार से एक रूप कर दिया गया है और निरपेक्ष विभिन्न क्षेत्रों में मानव के कार्यों की अभिव्यक्ति मात्र है। अनुभव में किसी आधार के बिना द्वन्द्वात्मक विकास ईश्वरीय सत्ता का विभाग नहीं बल्कि उसके विषय में मानव के विचार का विभाग है। दर्शन विचार की अवहेलना नहीं कर सकता परन्तु निरपेक्ष के ज्ञान में तर्क को अनुभव के आधार

होना चाहिये ।

हेगेन ईश्वर को निरपेक्ष सद्बस्तु मानता है चाहे वह सद्बस्तु कुछ भी क्यों न हो । समस्त वर्ग (Categories), तर्क की समस्त व्यवस्था निरपेक्ष प्रत्यय का तत्व है । परन्तु फिर भी हेगेल की परम सद्बस्तु केवल एक बौद्धिक कल्पना मात्र है । इस प्रकार के ईश्वर के अस्तित्व में शका करना असंभव है क्योंकि उसको न मानना समस्त सत्ता का निषेध करना है । परन्तु वही तर्क जो कि इस प्रकार के ईश्वर के अस्तित्व को अपरिहार्य बना देते हैं उसको विल्कुल सन्देहात्मक भी बना देते हैं क्योंकि वे हमें उसके विषय में कुछ नहीं बतलाते । इसी कारण 'आत्माओं के एक समाज' के रूप में निरपेक्ष के हेगेनीय प्रत्यय का अनुसरण करके मैक्टेगाट निरीश्वरवाद पर आता है । हेगेन की 'फिनासफी ऑव रिलीजन' से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि उसके अनुसार ईश्वर के स्वभाव का सत्य Holy Ghost के राज्य में पाया जा सकता है और वह एक व्यक्ति नहीं बल्कि समाज ज्ञात होता है । इस प्रकार का ईश्वर धर्म सभा दर्शन की मांगों को सन्तुष्ट नहीं करता क्योंकि दर्शन के निरपेक्ष को मानव, विश्व और ईश्वर, व्यक्तित्व, सामान्य तत्व और सार तत्व को अवश्य ही एक सूत्र में बाँधना चाहिये जबकि धर्म एक साकार ईश्वर को चाहता है जिससे सक्षात्कार हो सके । वर्गों के मृतक सार्चों में जीवित गति फूँकने की हेगेल की महत्ता के बावजूद भी उसका निरपेक्ष प्रत्यय, तादात्म्य द्वारा अनुभूत सद्बस्तु से पूर्णतया भिन्न है । यदि तार्किक प्रक्रिया का अर्थ एक ऐसी व्यवस्था की खोज है जो कि हमें विश्व की 'आत्मा' का ज्ञान दे तो वह न तो इन्द्रियों, न प्रज्ञा और न इन दोनों पर बल्कि निरपेक्ष के एक सर्वांग अनुभव पर आधारित होनी चाहिये । विचार और आत्मा के तादात्म्य से केवल एक स्थिर विश्व रूप ही पाया जा सकता है । हेगेल का एक निरपेक्ष दर्शन पर पहुँचने का दावा यद्यपि दार्शनिक प्रवृत्ति के विरुद्ध है ।

**अनुभूतिजन्य (Sentient) अनुभव के रूप में निरपेक्ष**

ब्रैंडले सीमित वस्तुओं के विरुद्ध चलकर निरपेक्ष पर पहुँचता है । सद्बस्तु में प्रतीतियों के निषेध से ही यह स्पष्ट है कि सद्बस्तु प्रतीतियों की सीमाओं से मुक्त होनी चाहिये । ब्रैंडले के शब्दों में "परम सद्बस्तु इस प्रकार की है कि वह स्वयं का विरोध नहीं करती ।"<sup>५</sup> निरपेक्ष अव्यभिचारी है । निरपेक्ष एक है क्योंकि अनेक सद्बस्तु बिना विरोध के नहीं रह सकती । निरपेक्ष एक - सामञ्जस्य में समस्त भेदों को आत्मसात कर लेता है ।<sup>६</sup> अतः "सब व्यक्ति हैं"<sup>७</sup> वह "मूर्ति

५. ब्रैंडले, एफ० एच० : एपीपेनेस एण्ड रीयलिटी, पृष्ठ १२०

६. वही, पृष्ठ १२५

७. वही, पृष्ठ ४०७



आवश्यक बल नहीं दिया है। सर्वांग निरपेक्ष एक भी है और अनेक भी, वैयक्तिक भी है और सार्वभौम भी, अन्तःस्थ है और अतिशायी भी तथा व्यवितगत और निर्व्यवितक्त भी है। ब्रैडले का निरपेक्ष न तो बुद्धि और न सत्ता के दूसरे भागों को ही सन्तुष्ट करता है।

**निरपेक्ष और व्यक्तित्व**

शंकर के अनुसार निरपेक्ष निर्व्यक्तिक है। सर्वोच्च व्यक्ति के रूप में साकार ब्रह्म को यह ईश्वर कहता है। ईश्वर सर्वव्यापी है और प्रत्येक वस्तु को अपने में रखता है। ब्रह्म विषयी और विषय से परे, सहज और आत्मनिर्भर है। जब उसको विषयी से सम्बन्धित विषय और संसार में सत् के सिद्धान्त के रूप में लिया जाता है तब वह ईश्वर कहलाता है। ईश्वर आत्म-चेतन व्यक्तित्व है। निरपेक्ष शुद्ध चेतना है। परन्तु क्योंकि सपस्त सृष्टि प्रतीतिमान है अतः ईश्वर भी एक प्रपञ्चात्मक सत्य है। रामानुज और हेगेल के साथ शंकर अनात्मा को व्यक्तित्व का एक अवयव मानता है। इस प्रकार ईश्वर ब्रह्म के समान कालातीत नहीं है बल्कि परिवर्तन और काल को भी सम्मिलित कर लेता है। ईश्वर साकार है ब्रह्म निराकार है।

परन्तु ईश्वर और ब्रह्म में इस प्रकार का तीव्र भेद उचित नहीं है। यदि ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है तो विषय और विषयी कोई भी उसके बाहर नहीं हो सकते। आत्म चेतना शुद्ध चेतना की केवल एक दूसरी अवस्था है। साकार ईश्वर निराकार ब्रह्म का आकार है। परिवर्तन, काल और सृष्टि के अनुभव की व्याख्या करने के लिये शंकर सृष्टा और साकार ईश्वर को ले आता है। परन्तु क्योंकि उसने ब्रह्म को अपरिवर्तनीय, निराकार, कालातीत और निर्व्यवितक्त माना है अतः उसने ईश्वर तथा विद्वद् दोनों ही प्रपञ्चपात्र ठहराये हैं। इस प्रकार शंकर द्रष्टा ईश्वर और ब्रह्म, रुग्ण और निर्गुण, साकार और निराकार, के द्वैत की छाई को भरने में असफल है। परन्तु निरपेक्ष को अपनी सत्ता से बाहर कुछ नहीं छोड़ना चाहिये। प्रत्येक चरम द्वैत विचार की विमुख बौद्धिक प्रणाली पर आधारित है।

व्यक्तित्व साधारणतया कुछ विशेष गुणों, रूपों और शक्तियों इत्यादि पर आधारित सीमितता सम्पन्न होता है। इस अर्थ में ही ब्रैडले निरपेक्ष में व्यक्तित्व का निषेध करता है। व्यक्तित्व विविध गुणों का एक संयुक्त पूर्ण है। इस प्रकार का दृष्टिकोण उस सात्विक व्यक्तित्व को भूल जाता है जो कि विभिन्न व्यक्तित्व ग्रहण करके भी एक, सत और नित्य रहता है। निरपेक्ष पर लागू किये हुये उच्चतर विधेय अधिक व्यापक भी होते हैं और इस कारण निम्न स्तरों का निषेध नहीं करते। निरपेक्ष अतिव्यक्तिक है, इस कारण नहीं कि वह वैयक्तिक नहीं है बल्कि क्योंकि यह वैयक्तिक और निर्व्यक्तिक दोनों है।

दूसरी ओर व्यक्तिवादियों ओर ऐक्यवादियों ने व्यक्ति को एक दृग्दर्शक में लिया है। रामानुज के अनुसार परम सत्त्वस्तु ईश्वर में हमें मत्ता, सीमितता, भेद तथा अन्वय भी मिलता है जो कि साथ ही साथ एक में पुनित, सम्मिलित ओर एकीकृत हो जाता है। सीमितता स्वयं अभीष्ट में ही है। ब्रह्म में स्वयं भेद है ओर यह विद्विद् विद्युत् है। सत्, विद ओर आनन्द के गुण ब्रह्म को एक पवित्र ओर व्यक्ति प्रदान करते हैं। ब्रह्म सर्वज्ञ है ओर सबको प्रत्यक्ष तथोक्ति के द्वारा जानता है। व्यक्ति में योजना बनाने ओर उगने कार्यन्वित करने की शक्ति सम्मिलित है। ईश्वर एक पूर्ण शक्ति है क्योंकि यह आत्मनिर्भर ओर आत्म-विभक्त है। यह दृष्टिकोण शंकर के निर्वैयक्तिक ब्रह्म से पूर्णतया विपरीत है यद्यपि दोनों एक ही आधार पर ईश्वर में व्यक्ति मानते हैं। अन्तर केवल यह है कि जबकि शंकर के लिये ईश्वर प्रत्यक्ष-आत्मक है रामानुज के लिये यह पूर्णतया सत् है। ईश्वर आधार ओर नियन्ता है। रामानुज ओर शंकर दोनों ही सादृश्य के तर्क (Logic of Identity) में विश्वास करते हैं परन्तु रामानुज के लिये सादृश्य का अर्थ है 'सम्यक् विधि'। यहाँ सादृश्य विभिन्न-ताओं का निषेध नहीं करता। परन्तु फिर रामानुज के सिद्धान्त में रहस्यमय अनुभूति के लिये कोई स्थान नहीं है जोकि सामान्य रूप में प्रामाणिक है। कोई भी दृष्टिकोण "पूर्ण सत्य तक नहीं पहुँचता यदि वह आत्मा परमात्मा की सात्विक एकता अथवा उनकी पूर्ण एकरा की सामर्थ्य का निषेध करता है अथवा आत्मा के वैकी एकरा में प्रेम के द्वारा, चेतना की एकरा के द्वारा अथवा अस्तित्व में अस्तित्व के मिलन के द्वारा विलीन होने के परम अनुभव के अन्तरंग सत्य की अवहेलना करता है।"<sup>१४</sup>

नैतिक, धार्मिक ओर सौन्दर्य सम्बन्धी मूल्यों के लिये स्थान देने में रामानुज के ऐक्यवाद का बड़ा महत्व है। वह विचार ओर सत्त्वस्तु, प्रपञ्च ओर सत्त्व के बीच की राई को भरता है परन्तु व्यक्तिगत ओर निर्वैयक्तिक के बीच के अन्तर को वैसा ही छोड़ देता है। प्रत्यक्ष ओर अनुमान के द्वारा ज्ञान न होने के कारण ही निर्वैयक्तिक निरपेक्ष का निषेध करना अनुचित है क्योंकि सर्वातिशायी स्वतः सिद्ध है ओर केवल सहज संवोधि में ही प्राप्त होता है। श्री भरविन्द के शब्दों में, "दैवी सत्ता सच्चिदानन्द एक ही साथ निर्वैयक्तिक भी है ओर वैयक्तिक भी; वह एक सत्ता है ओर समस्त सत्त्वों, शक्तियों ओर सत्ताओं का श्रोत ओर आधार है। परन्तु वह एक सर्वातिशायी चेतन सत् भी है ओर सर्व पुरुष भी जिसके कि समस्त चेतन प्राणी आत्माएँ ओर व्यक्तित्व हैं क्योंकि वह उनकी सर्वोच्च आत्मा ओर अन्त करण में उपस्थित है।"<sup>१५</sup>

## ईश्वर का प्रत्यय

ब्रैडले के अनुसार "यदि आप निरपेक्ष का ईश्वर से तादात्म्य कर लेते हैं तो यह धर्म का ईश्वर नहीं है। यदि फिर आप उन्हे पृथक् कर देते हैं तो ईश्वर पूर्ण में एक सीमित सत्त्व बन जाता है।" मानव एक निर्व्यक्तिक निराकार की उपासना नहीं कर सकता। धार्मिक सर्वेण साक्षात्कार के लिये एक वैयक्तिक ईश्वर चाहता है। शंकर और ब्रैडले दोनों ने ही ईश्वर और निरपेक्ष में मयार्थ ही अन्तर किया है। परन्तु वे दोनों यह नहीं देख पाते हैं कि ये एक ही सद्बस्तु की केवल दो भिन्न धवस्थितियाँ हैं। धर्म और दर्शन, जैसा कि उपनिषदीय ष्ट्याओं ने अनुभव किया, एक ही सत्य को भिन्न-भिन्न मार्गों से खोजते हैं।

ईश्वर केवल सद्बस्तुओं को व्यवस्था में सर्वोच्च, चिद्विन्दु का चिद्विन्दु (Monas Monadum), सामान्यों में प्रथम (Primus Inter Pares) ही नहीं धत्तिक सर्वप्राप्ती भी है। धट्टतत्त्ववादी दार्शनिक ईश्वर को हमसे अपरिमित रूप में श्रेष्ठ एक परिमिति ध्यक्ति बना देते हैं। प्रो० हौवीसन के लिये ईश्वर आत्माओं का एक देवी केन्द्र है जो कि पारमायिक दृष्टि से सत है और ईश्वर के साथ ही अस्तित्वमय है। रैशडल ने निरपेक्ष और ईश्वर में अन्तर किया है और ईश्वर को सत्सीम तथा अन्य आत्माओं से सीमित माना है। इस प्रकार सद्बस्तु "व्यक्तियों की एक विरादरी" अथवा डॉ० मैक्गेगार्ट के शब्दों में "एक समाज" है। रैशडल की ईश्वर की "आत्माओं में से एक" के रूप में ध्याख्या न्याय के ईश्वर के समान है जो कि एक व्यक्ति है। नैयायिकों का ईश्वर सत, धित और आनन्द सहित एक वैयक्तिक सत् है। शंकर के ईश्वर के विरुद्ध न्याय का ईश्वर विश्व से परे है और विश्व का भौतिक कारण नहीं है। शंकर न्याय के अनुमान सहित ईश्वर की सत्ता को सिद्ध करने वाले सभी तर्कों का खण्डन करता है और उसकी ध्युति के प्रमाण पर आधारित मानता है। कान्ट ने आस्था को स्थान देने के लिये बुद्धि को सीमित किया परन्तु प्राध्यात्मिक मूरूप रखने के लिये आस्था साक्षात्कार पर आधारित होनी चाहिये जिसका कि ध्युति एक लेखा जोखा है। ईश्वर व्यक्त भी है और सार्वभौम भी, अन्तःस्थ भी है और सर्वातिशायी भी, वैयक्तिक है परन्तु फिर भी असीम है।

इस प्रकार तात्त्विक दृष्टिकोण से शंकर का ईश्वर का प्रत्यय न्याय से अधिक समीचीन है परन्तु एक ध्यावहारिक मान्यता होने के कारण यह अधिक उत्तम नहीं है। देकार्त का कारणवादी तर्क (Causal Argument), चाहे उसकी तात्त्विक समीचीनता कुछ भी हो ईश्वर के स्वभाव के विषय में एक महत्वपूर्ण बात बतलाता है। यदि विश्व एक अनुत्तरदायित्वपूर्ण ईश्वर की सनक की सृष्टि नहीं है, यदि



हम स्वप्नों से नहीं बने हैं तो प्रत्यय अथवा प्रथम सिद्धान्त सद्बस्तु के अनुरूप होने चाहिये। जैसा कि अलैकगैण्डर ने सकेत किया है, “अन्त में सभी विषयों में वस्तुओं के प्रति हमारी मानसिक प्रतिक्रिया ही हमारे लिये ज्ञान के विषय के रूप में वस्तुओं का पता लगाती है।”<sup>१०</sup> प्रथम सिद्धान्तों का सत्य दर्शन की आवश्यक मान्यता है। ब्रंडले का यह समझना यथार्थ ही है कि धर्म सद्बस्तु का हमारी सत्ता के प्रत्येक पहलू से साक्षात्कार करने का प्रयत्न है और कि दर्शन बुद्धि को सन्तुष्ट करता है। परन्तु यदि सत्ता के अन्य पहलुओं को सन्तुष्ट किये बिना बुद्धि नहीं हो सकती तो दर्शन एक ऐसे निरपेक्ष से कैसे सन्तुष्ट हो सकता है जो कि धार्मिक सवेग को सन्तुष्ट नहीं करता। जैसे बुद्धि निरपेक्ष के विषय में सकेत देती है उसी प्रकार धार्मिक अनुभव ईश्वर के स्वभाव को निर्धारित करता है। परन्तु सद्बस्तु की दर्शन और धर्म को सन्तुष्ट करने वाली एक सर्वांग भाँकी पर पहुँचने के लिये दोनों का ही सामंजस्य होना चाहिये।

अलैकगैण्डर एक आदर्श अस्तित्वहीन देवता (Deity) के रूप में ईश्वर की एक विशेष कल्पना उपस्थित करता है। “संसार अपने असीमत्व में असीम देवता की ओर जाता है अथवा उसको गर्भ में धारण करता है परन्तु असीम देवता का कोई अस्तित्व नहीं है।”<sup>११</sup> ईश्वर यथार्थ नहीं बल्कि आदर्श है, केवल उसकी ओर प्रेरणा यथार्थ है। अलैकगैण्डर के अनुसार “धार्मिक चेतना का ईश्वर एक यथार्थ असीम देवता की ओर एक प्रेरणा सहित सम्पूर्ण विश्व है।”<sup>१२</sup> ईश्वर की इस प्रकार की कल्पना स्पष्ट ही अनुभववादी और भौतिकवादी पक्षपात है। अलैकगैण्डर का ईश्वर सदैव ही आदर्श है और यथार्थ होने पर वह एक ईश्वर नहीं रहता क्योंकि तब प्रेरणा देवता के देवता की ओर होती है। परन्तु ऐसा ईश्वर हमको सन्तुष्ट नहीं कर सकता। किसी वस्तु को कम से कम अस्तित्वमय तो माना ही जाता है। अगस्तसम का धार्मिकवादी तर्क (Ontological Argument) यथार्थ ही संकेत करता है कि ईश्वर होने के लिये, ईश्वर का अस्तित्व अत्यावश्यक है। निम्न स्तर के प्राणियों से मानव की क्रियाओं की व्याख्या नहीं की जा सकती क्योंकि मानव केवल परिणाम मात्र नहीं है बल्कि नव्योत्पत्ति है। मानव में प्रकृति आत्म-चेतन हो जाती है। मानव एकमात्र बौद्धिक प्राणी नहीं है बल्कि वह एकमात्र धार्मिक प्राणी भी है और इस कारण धर्म का ईश्वर केवल भौतिक देश-काल का परिणाम नहीं हो सकता।

अलैकगैण्डर के समान बर्गसाँ भी ईश्वर को एक विनासमान सत्ता मानता है। जड़ और चेतना के अन्तर्गत एक तत्व है जिसमें दो प्रकृतियाँ हैं। बर्गसाँ उसको “शुद्ध संज्ञा” के रूप में चैतन्य मानता है, शुद्ध प्रकृति जिसे कि हमारी

१०. अलैकगैण्डर, लैस टाइन एण्ड सीटी, भाग २, पृष्ठ ३००

११. वही, पृष्ठ ३१२

१२. वही, पृष्ठ ३१३

सकुचित चेतना और जड़ पदार्थ के प्रत्यक्ष निकलते हैं। यह शुद्ध क्रिया का सिद्धान्त विश्व में समस्त सृष्टि का श्रोत तथा केन्द्र है। अतः बर्गसाँ उसको ईश्वर कहता है। बर्गसाँ के शब्दों में, “इस प्रकार से परिमाणित ईश्वर में पहले से ही बना कुछ नहीं है। वह अविच्छिन्न जीवन, कर्म और स्वातन्त्र्य है।”<sup>२०</sup> ईश्वर प्राणात्मक तत्व, विश्व प्राण (Elan Vital), गतिमान और जीवित है।

परन्तु शक्ति है तो सत भी है। जैसा कि कान्ट ने संकेत किया है समस्त प्रपञ्च तत्त्व पर आधारित है। बर्गसाँ का विश्व-प्राण और पारमेनाइडीज का सत एक ही सद्बस्तु की दो स्थितियाँ हैं। संकल्प और प्रवृत्ति किसी सत का संकल्प और प्रवृत्ति होनी चाहिये। ईश्वर सत भी है और सभूति भी। जैसा कि श्री ब्ररविन्द ने कहा है, “गति का विचार हो स्थिरता की शक्ति को लिये रहता है और किसी सत्ता की क्रिया के रूप में प्रगट होता है। क्रियात्मक शक्ति का प्रत्यय ही अपने साथ निष्क्रिय शक्ति का विचार लिये रहता है और एक निरपेक्ष शक्ति जो कि सक्रिय नहीं है एक और सहज निरपेक्ष सत्ता है।”<sup>२१</sup>

ब्लाइटहेड ने ईश्वर की प्रकृति को दो अर्थों में समझाया है प्रादिम (Primordial) और परिमाणात्मक (Consequent) विश्व का प्रादि और अन्त। ईश्वर विश्व का सृष्टा, पालक और विनाशक है। जगत न केवल उससे निकलता है बल्कि उसी में लीट भी जाता है। ब्लाइटहेड के अनुसार विश्व का विकास ईश्वर का विकास है। विश्व ईश्वर के सहज अनुभव में नित्य और अपरिवर्तनीय रूप में रहता है। धार्मिक अर्थों में, जैसा कि ब्लाइटहेड ने समझाया है, इस प्रकार ईश्वर संसार को अमर कर देना अथवा विनाश से बचाता है। परन्तु फिर “न तो ईश्वर और न संसार ही एक स्थिर पूर्णता पर पहुँचते हैं। दोनों ही एक परम आध्यात्मिक आधार, नवीनता में एक रचनात्मक प्रगति के वक्ष में हैं। उनमें से प्रत्येक, ईश्वर और विश्व, एक दूसरे के लिये नवीनता का साधन हैं।”<sup>२२</sup> इस प्रकार ईश्वर निरपेक्ष नहीं है। ईश्वर और विश्व दोनों ही रचनात्मकता (Creativity) के नियम के अधीन हैं। ईश्वर सत्ता और साकार है।

संसार का अनुभव करते हुए एक मयायं सत्ता के रूप में ईश्वर एक व्यक्ति और एक उद्देश्य तथा प्रयोजन को प्राप्त करने के लिये एक विषयी है। फिर ईश्वर मानव को विनाश से बचाने के लिये एक कृपालु साधो है क्योंकि वह प्रत्येक मयायं सत्ता (Actual entity) को अपने अनुभव में ले लेता है। वह “संसार का कवि” है क्योंकि संसार की रचना, ईश्वर द्वारा जगत की संभावनाओं की भाँकी का परिणाम है। वह समस्त सृष्टि के पीछे एक अन्तर्मुख निर्देशक और

२०. बर्गसाँ : श्रीएटिव एवात्यूशन, पृष्ठ २६२

२१. श्री ब्ररविन्द : द लाइफ टिवाइन, भाग १, पृष्ठ ६१

२२. ब्लाइटहेड, ए० एन० : प्रॉसिस एण्ड रीयलिटी, पृष्ठ ४६१-६४

नियन्त्रणकारी शक्ति है। वह "भूर्तता (Concretion) का नियम" है। "संसार का समस्त सामंजस्य, व्यवस्था और प्रगतिशील क्रम उसी के कारण है।" वह ससार को बाँधने वाला तत्व है।

ईश्वर अन्तःस्थ भी है और सर्वातिशायी भी है। वह जगत से पूर्व आदिम यथार्थ सत्ता है। ईश्वर के आदिम और परिणामात्मक स्वरूप की कल्पनाएँ सांख्य के प्रकृति और पुरुष के समान हैं। भन्तार केवल यह है कि ब्रह्मादितैः उनको ईश्वर की दो अवस्थायें मानकर उनके बीच की खाई मर देता है। परन्तु फिर भी विश्व का ईश्वर के विकास के साथ विकास ब्रह्मादितैः के दर्शन में एक अवशिष्ट इत प्रदर्शित करता है। अभिव्यक्ति की विभिन्नतायें एकसूत्रता के नियम का उन्मूलन नहीं करती। पारम्परिक सद्बस्तु के सभी विभाजन केवल सवित-शास्त्र सम्बन्धी उपाय हैं। प्रत्यय सम्बन्धी विभाजन अनुभव की एकता को प्रभावित नहीं करता। विश्व और ईश्वर एक और अनेक, विवर्तन और निवर्तन व्यक्त और अभ्यक्त इत्यादि शब्द सच्चिदानन्द की समकालीन अवस्थितियों को क्रमिक व्यवस्था में समझने की बौद्धिक विधियाँ मात्र हैं। वह परिवर्तन में अपरिवर्तित, काल में कालातीत रहता है। ब्रह्मादितैः के अनुसार प्रक्रिया ही सद्बस्तु है और हम प्रक्रिया का "बया" नहीं पूछ सकते क्योंकि प्राधुनिक भौतिक-शास्त्र ने सिद्ध कर दिया है कि जड़ पदार्थ अन्ततोगत्वा गतिशील शक्ति से ही बनता है।<sup>२२</sup> परन्तु विज्ञान की असफलतायें दर्शन में निराशा की ओर नहीं ले जाती। विज्ञान शक्ति से परे नहीं जा सकता और इस कारण गति को ही परम सद्बस्तु मानता है परन्तु न तो तर्क और सर्वांग अनुभव ही इस प्रकार के निर्णय को प्रतिपादित करता है। गति में प्रेरक का अस्तित्व स्वतः सिद्ध है। शक्ति सत्ता में ही होती है। शक्ति को परम सद्बस्तु मानना, जैसा कि विज्ञान मानता है, चित्र का केवल एक पहलू है।

### श्री अरविन्द का सर्वांग मत

उपरोक्त वादविवाद हमें श्री अरविन्द के इस निर्णय पर लाता है कि "सभी सिद्धान्त जो कि सभूति को उसके स्वयं के लिये पर्याप्त ठहराते हैं अर्द्ध सत्य हैं, जो कुछ वे देखते और स्वीकार करते हैं उस पर एकांगी मनन से उपलब्ध अभिव्यक्ति के ज्ञान के लिये वे प्रामाणिक हैं, परन्तु अन्यथा केवल इसीलिये प्रामाणिक हैं कि सत् सभूत से पृथक् नहीं है बल्कि उसमें उपस्थित है, उसको बनाता है, उसके प्रत्येक सूक्ष्मतम अणु और उसके असीम विकास और विस्तार में निहित है।"<sup>२३</sup> परिवर्तन को सत् मानने वाले सिद्धान्तों का सत्य सभूति में है परन्तु इस

२२. वही, पृष्ठ ३१

२३. श्री अरविन्द : द माइक दिवाइन, भाग २, पृष्ठ ४४६

सत्य को पूर्णतया जानने के लिए सत् का ज्ञान भी उतना ही आवश्यक है। निरपेक्ष सद्बस्तु एक सर्वातिशायी सद्बस्तु सच्चिदानन्द है परन्तु उसी समय वह एक विस्वगत सद्बस्तु संभूति भी है। श्री अरविन्द के शब्दों में "सत् एक है परन्तु यह एकता असीम है और स्वयं में स्वयं का एक असीम बहुत्व या विविधता रखती है। एक सब कुछ है; वह केवल एक सारमूर्त सत्ता ही नहीं बल्कि समग्र सत्ता है।"<sup>१५</sup>

उपनिषदों के समान श्री अरविन्द ने सच्चिदानन्द को परम सद्बस्तु माना है। निरपेक्ष सद्बस्तु सच्चिदानन्द है। परन्तु फिर श्री अरविन्द के अनुसार "सच्चिदानन्द त्रिविध पहलू के साथ एक है। परम में तीन, तीन नहीं बल्कि एक है, सत् चिद है, चिद आनन्द है और इस प्रकार वे अपृथक् हैं। केवल अपृथक् ही नहीं बल्कि इतना अधिक एक दूसरे से सम्बन्धित है जैसे कि वे विलकुल भिन्न नहीं हैं।"<sup>१६</sup> पुनः ब्रह्म आत्मा, पुरुष और ईश्वर है। ये प्रत्यय सर्वाधि के मूल से निकले हैं। इनमें एक विस्तृत सूक्ष्मता है और ये एक ऐसी व्यावहारिक नमनीयता की सामर्थ्य रखते हैं जोकि स्पष्टता और कठोर बौद्धिकता दोनों ही बचा जाती है। ब्रह्म निरपेक्ष है और सभी सापेक्षों को आत्मसात् कर लेता है। वह सबका अन्तरात्मा है। वह अनेक में एक, अचेतन में चेतन है। वह कारण है और कार्य तथा कार्यकारण नियम भी। वह देश है और जो कुछ देश में है वह भी है। वह विषयी और विषय, विचार तथा विचारक दोनों ही है। "समस्त सद्बस्तुयें और सभी पहलू तथा समानतायें ब्रह्म हैं। ब्रह्म निरपेक्ष है, सर्वातिशायी और अप्रगट, विश्व से परे का सत् जोकि विश्व और विश्वात्मा का पालन करता और समस्त जीवों को धारण करता है परन्तु वही प्रत्येक व्यक्ति का आत्मा है; आत्मा अथवा चैत्य पुरुष ईश्वर का एक नित्य अंश है। वह उसकी परम प्रकृति अथवा चेतना-शक्ति ही है जोकि जीवित प्राणियों के संसार में जीवित प्राणी बन गई है।"<sup>१७</sup>

इस प्रकार श्री अरविन्द के अनुसार दैवी सत्ता के तीन पहलू हैं।<sup>१८</sup>

१. वह विश्वात्मा और आत्मा है जोकि वस्तुओं और जीवों में तथा उनके पीछे है, जिससे और जिममें विश्व में सब कुछ अभिव्यक्त होता है चाहे वह वर्तमान समय में अज्ञान में ही हो।

२. वह हमारे अन्दर हमारी अपनी सत्ता की आत्मा और स्वामी है।

३. वह सर्वातिशायी सत् और आत्मा, सर्व-आनन्द, प्रकाश, ज्ञान और शक्ति है।

१५. वही पृष्ठ ४४८

१६. श्री अरविन्द : लाइफ् आन योथ, पृष्ठ ३५

१७. श्री अरविन्द : द लाइफ् डिवाइन, भाग २, पृष्ठ ३६

१८. श्री अरविन्द : जैटर्ल, फर्स्ट सीरीज, पृष्ठ ८२

परम ब्रह्म अनिवर्धनीय और अनिन्तनीय है। जैसा कि श्री अरविन्द ने कहा है "यह सत् अथवा अज्ञात नहीं बल्कि कुछ ऐसा है जिसके सत् और अज्ञात प्रारम्भिक चिह्न हैं; आत्मा अथवा अज्ञात या माया नहीं; व्यक्ति अथवा निर्व्यक्ति नहीं; गुण अथवा निर्गुण नहीं; न चेतना और न निश्चेतना; न आनन्द और न निरानन्द; न पुरुष न प्रकृति, न देवता, न मानव, न मनु; न बन्धन न मोक्ष; परन्तु ऐसा कुछ जिसके ये सब प्रारम्भिक अथवा गौण, सामान्य अथवा विशद सचेत हैं।" परन्तु आगे श्री अरविन्द ने कहा है, "फिर भी जब हम कहते हैं कि परब्रह्म यह अथवा यह नहीं है तो हमारा तात्पर्य यह है कि वह अपने तत्त्व रूप में इस अथवा उस सचेत अथवा सचेतों के समूह में सीमित नहीं किया जा सकता, एक धर्म में ब्रह्म यह सब कुछ है और यह सब परब्रह्म है।"<sup>२६</sup>

श्री अरविन्द के अनुसार दर्शन और धर्म के चरम सत्य एक ही सद्बस्तु के दो रूप-भाषा हैं। इस प्रकार ईश्वर सर्वव्यापी, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान है। "सर्वव्यापी क्योंकि सभी रूप देव और पाल के उसके स्वयं अपने विस्तार में उसकी अपनी गति की शक्ति से उत्पन्न उसकी चेतन सत्ता के रूप हैं। सर्वज्ञ, क्योंकि सभी वस्तुओं उसकी चेतन सत्ता में रहती हैं, उसके द्वारा बनाई जाती और उसी के अधिकार में रहती हैं। सर्वशक्तिमान, क्योंकि यह सर्वाधिकारी चेतना ही एक सर्वाधिकारी शक्ति और सर्वगूचक स्वरूप है।"<sup>२७</sup> ईश्वर अज्ञेय और अतिव्यापी, व्यक्तिगत और विद्वगत्, समस्त वस्तुओं का सृष्टा, पालक और संहारक है। वह सहायक, निर्देशक, प्रिय और सर्वप्रेमी है। वह पुरुष है परन्तु फिर भी समस्त जीवों से एक है। उसके बाहर कुछ नहीं है। ईश्वर भारार, सुवत, पूर्ण, नित्य और सभी का आत्मा है। वह सत् भी है और समृद्धि भी। सत्ता का विनाश उसके विविध पहलुओं की अभिव्यक्ति है। वह विश्व का सक्रिय और मोक्षक, प्रथम और अन्तिम कारण है। वह पूर्णता की सीढ़ी में अन्तिम परन्तु तो भी सर्वग्राही है। वह विषयी भी है और विषय भी। वह उपासना, प्रेम और रहस्यारमक मिलन का विषय है। उसमें सत्यशीलता, कृपासूता, ज्ञान और आनन्द जैसे गुण हैं। वह दुःख, अशुभ, कष्ट, अज्ञान और सीमितता इत्यादि से मुक्त है। वह आत्म-चेतन परम पुरुष है। वह विकासक्रम का आधार, प्रेरक और लक्ष्य है। सृष्टा के रूप में ईश्वर अतिमानस है। परन्तु इस पहलू को हम छठे अध्याय में लेंगे।

श्री अरविन्द ईश्वर को परपुरुष, निरपेक्ष और परब्रह्म कहता है। जबकि प्रथम अभिव्यक्ति है द्वितीय अनभिव्यक्त यद्यपि अन्त में दोनों एक ही हैं। जैसा कि श्री अरविन्द ने कहा है, "ईश्वर अथवा परपुरुष ही परब्रह्म है अनभिव्यक्त और अनिवर्धनीय, एक प्रकार का अभिव्यक्ति अथवा वर्धनीयता की ओर घूमा

२६. श्री अरविन्द : द एक्सेन्ट, पृ० ११, अंक २, पृष्ठ २१

२७. श्री अरविन्द : द लाइफ विवाइल, भाग १, पृष्ठ १७५

हूमा जिसके कि दो नित्य पद्व हैं आत्मा और जगती ।”<sup>३१</sup> अभिव्यक्ति अभिव्यक्त का प्रसरण है, आकार निराकार का आकार है । परब्रह्म स्वयं पर पुरुष बन जाता है ।

अब यहाँ यह प्रतीत होता है कि ईश्वर और निरपेक्ष में स्पष्ट अन्तर नहीं किया गया है । यह कहना कि ईश्वर ब्रह्म की अभिव्यक्ति है यह कहने के समान है कि ईश्वर निरपेक्ष नहीं है क्योंकि श्री अरविन्द के अनुसार निरपेक्ष व्यक्त भी है और अव्यक्त भी । जब ईश्वर परब्रह्म का केवल व्यक्त पहलू है और उससे एक रूप नहीं है तब यह कैसे कहा जा सकता है कि “ईश्वर परब्रह्म होने के कारण स्वयं ही निरपेक्ष है ।”<sup>३२</sup> सद्बस्तु का अभिव्यक्त पहलू निश्चय ही उसके पूर्ण को समाप्त नहीं करता । पुनः यदि ईश्वर स्वयं ही निरपेक्ष है तब हमको यह कहना चाहिये कि उसका एक विशेष भाग अज्ञेय भी है । परन्तु इस प्रकार की कठिनाइयाँ केवल असीम के तर्क के आधार पर ही सुलझाई जा सकती हैं । परब्रह्म और ईश्वर का ज्ञान मानव का नहीं बल्कि चेतना का विषय है और इस कारण बुद्धि उसके लिये नियम नहीं बना सकती । असीम के क्षेत्र में अनुभव के तथ्यों का विद्वत्सनीय रूप से वर्णन करना दर्शन का पवित्र कर्तव्य है । केवल मानसिक प्रज्ञा की सुविधा के लिये ही निरपेक्ष और ईश्वर, परब्रह्म और पर पुरुष में भेद किया गया है । परन्तु प्रत्ययो से काम लेते समय हमें अनुभव का प्रसंग भूल नहीं जाना चाहिये । श्री अरविन्द ने अनुभव का विश्लेषण करने और विभिन्न अनुभवों के लिये पृथक्-पृथक् प्रत्यय बनाने में पर्याप्त सावधानी रखी है परन्तु साथ ही हमें उनका अधिक कठोरता से प्रयोग करने के विरुद्ध सदैव चेतावनी भी दी है । प्रत्ययो को सत्य के नित्य प्रगतिशील अनुभव के समझने के गतिशील साधन के रूप में प्रयोग करना चाहिये ।

श्री अरविन्द के दर्शन में परब्रह्म पर द्वन्द्वात्मक प्रणाली से नहीं पहुँचा गया है । निरपेक्ष को जानने का एकमात्र मार्ग सदैव गहन, विस्तृत और बृहत होने वाला आध्यात्मिक अनुभव ही है । निरपेक्ष का उच्च दर्शन एक स्वीकारात्मक दर्शन होना चाहिये क्योंकि निरपेक्ष सब कुछ है और सब कुछ निरपेक्ष में है । प्रत्येक सर्वोपि, चाहे वह कितना भी एकांगी क्यों न हो, अपना सत्य रखता है और इस कारण किसी भी संबोधनान्य अनुभव पर आधारित कोई भी दर्शन एकदम वहिष्कृत नहीं किया जा सकता ।” विवाद तो एकमात्र उन लोगो से है

३१. श्री अरविन्द : द एडवेंच, सख्या ११, अंक २, पृष्ठ २२

३२. वही

३३. “हमको, जो कुछ हम देखते हैं, उनका यथा शक्ति अज्ज्ञा वर्णन करना चाहिये परन्तु जो कुछ दूसरे देखते या कहते हैं उसका प्रतिवाद करने की आवश्यकता नहीं है बल्कि हमें जो कुछ उन्होंने देखा या कहा है उसको अपनी व्यवस्था में स्थान देकर उसकी व्याख्या करनी चाहिये ।”

श्री अरविन्द : वही, पृष्ठ २१

जोकि प्रसीम को अपनी सीमित पकड़ में बाँधना चाहते हैं। श्री अरविन्द के अनुसार "प्रज्ञात सत्य है क्योंकि अनेक केवल एक की अभिव्यक्ति मात्र है, विनिश्चयित सत्य है क्योंकि प्रत्यय नित्य है और अभिव्यक्ति होने से पूर्व भी अभिव्यक्ति हो चुके होंगे और फिर भी अभिव्यक्ति होंगे। अनेक एक में नित्य है केवल वे कभी-कभी अभिव्यक्ति हैं और कभी-कभी अनभिव्यक्ति। प्रज्ञात सत्य है क्योंकि यद्यपि एक दृष्टिकोण से एक और अनेक सर्व ही और तात्त्विक रूप से एक ही है परन्तु दूसरे से प्रत्यय अपनी अभिव्यक्ति में उग बुद्धि से सर्व ही भिन्न होता है जिससे कि वह अभिव्यक्ति होगा है।" निरपेक्ष के एक यथार्थ दर्शन को सभी अन्य दर्शनों के लिये स्थान पाना चाहिये। जैसे विज्ञान में जैसे ही दर्शन में अधिक व्यापक सिद्धान्त ही अधिक उत्तम होगा है जोकि अन्य सिद्धान्तों की व्याख्या करता है और उनका उत्तमरण भी करता है।

श्री अरविन्द का दर्शन न तो अन्य श्रद्धा युक्त है और न समर्थवादों। उसके अनुसार परब्रह्म न तो पूर्णतया शांत ही है और न पूर्णतया अशांत। जैसे-जैसे हम अपने अनुभव में बढ़ते हैं हम परब्रह्म को अधिप्राप्तिक्रम जानते जाते हैं। इसी कारण दर्शन में व्यवस्था बनाना अदार्शनिक है। जोसे, यथार्थ, ब्रह्मदेह और अन्य के समान श्री अरविन्द ने ज्ञान को उन्मुख और विचारमान छोड़ दिया है और उसको एक बन्द तथा बंदीर व्यवस्था में सीमित नहीं किया है। यह एक व्यवस्थाकार नहीं है बल्कि एक दुष्ट है, सर्व अधिकारिक सर्वांग अनुभव के लिये प्रयत्नशील और सर्व निरीक्षण, परीक्षण, तुलना, उन्नति और परिवर्तन तक के लिये सन्नद्ध है।<sup>१४</sup> उदारता और सहिष्णुता की प्रकृति श्री अरविन्द के दर्शन के विशेष गुण हैं। उसका दृष्टिकोण एक गतिशील और सर्व ज्ञान में आगे बढ़ता हुआ दृष्टिकोण है। उसमें कभी भी निरपेक्ष को पूर्णतया पकड़ पाने का दावा नहीं किया गया है। दर्शन में निरपेक्ष ज्ञान पर अधिकार के दावे की अपेक्षा खोज और निष्कण्टकता, धैर्य और पथ पर बढ़ने का सतत प्रयत्न ही अधिक महत्वपूर्ण है। एक सच्चा दर्शनिक ज्ञान का प्रेमी है, उसका पूर्ण अधिकारी कभी नहीं।

१४ श्री अरविन्द, ■ आइडियल ऑव कर्मयोगिन, पृष्ठ ४४-४५

१५. अतिल बरन राय द्वारा नोट की हुई एक वार्ता में श्री अरविन्द ने कहा था "अपनी साधना की एक अवस्था में मैंने समस्त बौद्धिक सत्य को अवरुद्ध अनुभव किया। तब फिर मैंने जाना कि वे अपूर्ण सत्य थे। अब मैं उन सत्यों को उनके यथार्थ स्थान पर रखने की स्थिति में हूँ। मैंने पहले अनेक चीजें लिखी हैं जिनको कि मुझे अब परित्याग या संशोधन करना चाहिये।

## आत्मा और वैयक्तिकता

“जो कुछ है वह है और वह जो कुछ है उस समय से अधिक है और हम स्वयं, यद्यपि हम जानते नहीं, उसके सत् के सत् हैं, उसकी शक्ति की शक्ति हैं, उसकी चेतना से निम्न एक चेतना से चेतन हैं। हमारी मर्त्य सत्ता तक उसके सत्त्व में से बनी है और हमारे धनुर एक अमर्त्य है जोकि सनातन प्रकाश और आनन्द की चिंगारी है।”  
— श्री अरविन्द¹

अब तक हमने एकता और एक के रूप में निरपेक्ष का विवेचन किया है। अब हमको अनेक और विविधता के पहलू की परीक्षा करनी चाहिये क्योंकि वह भी उतना ही आवश्यक है। संबोधि द्वारा अत्यधिक निश्चित और हमारे अत्यन्त निकट होने पर भी आत्मा के स्वभाव को जानना सबसे कठिन रहा है। कुछ उसको शरीर के रूप में जानते हैं अन्य जीव के रूप में तथा और भी अन्य मानस के रूप में। बहुत से आत्मा का अहंकार से तादात्म्य कर देते हैं, दूसरे उसकी पंच कोषों के परे एक काल्पनिक केन्द्र मानते हैं। इसी प्रकार इस विषय में भी अनेक मत हैं कि आत्मा स्थिर है अथवा गतिशील, विशेष है अथवा विश्वगत, यथार्थ व्यक्ति है, अथवा निरपेक्ष की एक छाया मात्र। इस प्रकार वैयक्तिकता (Individuality) की समस्या आत्मा की समस्या से अत्यन्त घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित है। बहुत से विचारक आत्मा का अस्तित्व तो मान लेते हैं परन्तु उसमें कोई वैयक्तिकता नहीं मानते। दूसरे उसकी वैयक्तिकता के पीछे किसी स्थायी आत्मा को न मानकर व्यक्ति की यथार्थता को मानते हैं। व्यक्ति की यथार्थता नीति और धर्म की एक आवश्यक मान्यता है। व्यक्ति का परित्याग नीति तथा धर्म का बहिष्कार है। इस प्रकार के दर्शन में स्वयं दार्शनिक के लिये कोई स्थान नहीं रहता और इस प्रकार का दृष्टिकोण विचार की अन्तःस्थ द्वन्द्वात्मक गति के कारण अपने विरोधी को उत्पन्न करता है। निरपेक्षवादियों के विरुद्ध व्यक्तिवादी और एकेस्वरवादी



कभी-कभी विद्वज्जन को शोकर भी घड़िनीयों की एकरमता (Identity of Indiscernibles) की स्थापना के लिये बहुतत्त्ववादियों का साथ देते हैं। इस प्रकार परमा और धर्मस्वात्ता की प्रकृति की ज्ञानात्मक, धार्मिक, मनोवैज्ञानिक, नैतिक और धार्मिक इत्यादि अनेक दृष्टिकोण से धर्मा की गई है। एक धर्मापेक्ष में सार्वांग दर्शन को इन सभी पहलुओं पर विचार करना चाहिये। प्राप्त धर्मा की यही विषय वस्तु है।

### परिवर्तनशील आत्मा का सिद्धान्त

अनेक दार्शनिकों ने आत्मा को एक परिवर्तनशील धर्मस्वात्ता धर्मा आत्मतत्त्व को एक स्थिर गुण माना है। ह्यूम, जेम्स, न्याय वैशेषिक दार्शनिकगण, बौद्ध विद्वान, रामानुज और ब्रह्मे इत्यादि एक परिवर्तन सहित निरम चेतना के अस्तित्व में विश्वास नहीं करते। रामानुज के अनुसार ज्ञान निरम नहीं है क्योंकि यदि ऐसा होता तो वंसा ही प्रतीत होना चाहिये या परन्तु हम प्रत्यक्ष ज्ञान को एक कालात्मक घटना के रूप में पाते हैं।<sup>१</sup> कणाद के अनुयायी इस मत को मानते हैं कि चेतना प्राणायुक्त है क्योंकि यदि आत्मा एक निरम चेतना होती तो वह गम्भीर निद्रा और मूर्च्छा में भी चेतन रहती।<sup>२</sup> फिर जेम्स के अनुसार आत्मा एक चेतना की धारा है जिसमें कि विभिन्न क्षण एक दूसरे में सहानुभूतिपूर्वक संयुक्त हैं और अपने स्वयं को अपने अनुगामी क्षण को दे देते हैं। इस प्रकार चेतना 'च' विषय 'व' के प्रत्यक्ष को अनुगामी चेतना 'च' को दे देती है जो कि स्वयं 'व' विषय को जानती है। इस प्रकार 'च' के सम्मुख 'व' और 'व' दोनों अवस्थाएँ उपस्थित होकर परिवर्तन का ज्ञान उत्पन्न करती हैं। गुजरते हुए विचार के परे कोई स्थायी आत्मा नहीं है। गुजरता हुआ विचार ही एकमात्र विचारक है।

### आत्मा का ज्ञानात्मक महत्व

परन्तु इस प्रकार का सिद्धान्त आत्मा का ज्ञानात्मक महत्व भुला देता है। सप्रत्यक्ष की संश्लेषणात्मक एकरता, जैसा कि कान्ट ने आत्मा को कहा है, जोकि संबोधि के रूपों द्वारा जाने वाले और प्रज्ञा में भिन्न-भिन्न वर्गों में विभाजित अज्ञान भिन्न अनुभव की एक धृति में बांध सके, समस्त ज्ञान की एक आवश्यक शर्त है। परिवर्तन की समस्त चेतना एक अपरिवर्तनीय चेतना पर निर्भर है। चेतना की एक धारा स्वयं परिवर्तनशील क्षणों की चेतना नहीं पा सकती। जेम्स के अनुसार एक अचेतनता की मूर्च्छा से जग्रा हुआ व्यक्ति मूर्च्छा के पूर्व और पश्चात् की अवस्था में कोई अन्तर अनुभव नहीं करता। ये दोनों अवस्थाएँ क्रमबद्ध प्रतीत

२. "नित्यम् चेत् संवेदनम् स्वतः सिद्धम्, नित्यमित्येव प्रतीत्येन न च तथा प्रतीत्येते।"

होती है। उनका अन्तर केवल समय बीतने के विषयगत लक्षणों से अनुमान द्वारा ज्ञात होता है।<sup>४</sup> परन्तु यह समझना कठिन है कि पीटर और पॉल का निद्रा के पूर्व का अनुभव इतने अन्तर के पश्चात् भी किस प्रकार उनकी निद्रा के पश्चात् की चेतना पर चला गया। इस प्रकार का तथ्य केवल एक स्थायी आत्मा की उपस्थिति से समझाया जा सकता है। समस्त विकास चेतना के लिये विकास है। आत्मा ही वह नित्य विषय है जिसके द्वारा कोई भी विषयी-विषय भयवा विषय-विषय सम्बन्ध वृद्धिप्राप्त हो सकता है। यह समस्त वर्गों के परे है क्योंकि जैसा कि काण्ट कहता है यह समस्त वर्गों का श्रोत है। यह नित्य उपस्थित है।

#### टी० एच० ग्रीन का सर्वप्रत्ययवाद

ग्रीन के अनुसार “जगत में अनेक की एकता में उन अनेक की एक मानस के सम्मुख उपस्थिति सम्मिलित है जिसके लिये और जिसकी क्रिया के द्वारा वह एक सम्बन्धित पूर्ण है।” वह है विश्वमय भयवा निरपेक्ष मानस। हमारी चेतना “विश्व चेतना” का केवल एक “सीमित प्रकार” है। व्यक्तिगत मानस और वस्तुएँ निरपेक्ष के प्रकार मात्र हैं। ग्रीन मानव में दो तत्त्व मानता है—नित्य अपरिवर्तनीय चेतना का आध्यात्मिक तत्त्व और प्राकृतिक तत्त्व जिससे क्रमबद्ध परिवर्तनशील अनुभूतियाँ भयवा ऐन्द्रिक अनुभव उत्पन्न होते हैं। परन्तु दोनों ही समान रूप से विश्वमय मानस के परिवर्तनशील प्रकार मात्र माने गये हैं। समस्त विश्व भ्रमूतं सम्बन्धी से बना है और उसमें मुक्त व्यक्तियों के लिये कोई स्थान नहीं है। विश्व और व्यक्तियों को इस प्रकार भ्रमूतं सम्बन्धों की व्यवस्था मात्र बना देने के ग्रीन के प्रत्ययवाद के विरुद्ध एस० ऐलिमोट ने यथार्थ ही कहा है “चैत्य तथ्य में सहज रूप में अनुभव किया हुआ कुछ ऐसा है जिसको कि द्वन्द्ववाद का कोई भी प्रयत्न प्रत्ययजनित सम्बन्धों की व्यवस्था से कभी भी एक रूप नहीं कर सकता। सवेदनाएँ, अनुभूतियाँ, आवेग, प्रवृत्तियाँ तथा संकल्प जैसे कि वे मानव व्यक्तित्व की भ्रमूतता में दिये गये हैं एक व्यक्तिगत पहलू रखते हैं जो पहले से नहीं देखा जा सकता।”<sup>५</sup> अपने सूक्ष्म ज्ञानात्मक विश्लेषण द्वारा ग्रीन विषयी-विषय सम्बन्ध को विषय-विषय सम्बन्ध से मिला देता है।

#### अर्द्धसंयत

शकर का आत्मा का सिद्धान्त ग्रीन से विशेषतया इस अर्थ में आगे है कि वह उसका ज्ञानात्मक विश्लेषण देते हुये भी प्राचीन वेदान्त की परम्परा में आत्मा

४. विनियम जेम्स: प्रिन्सिपल्स ऑव साइकोलॉजी, भाग १, पृष्ठ २३७-८

५. ऐलिमोट, एस० : माइण्डिनिटिस्टिक रिप्लेनन अगेन्स्ट साइन्स, पृष्ठ ६६

की परम प्रकृति को मानता है। चीन के विरुद्ध यह एक ओर तो सर्वविषयवाद (Panobjectivism) को ओर दूसरी ओर सन्देहवाद (Agnosticism) को बचा जाता है। आत्मा विषय नहीं है परन्तु फिर भी "अन्तःस्थ आत्मा के साक्षात्कार की सहजता के कारण"<sup>१</sup> भय है। यह आधार रूप चेतना है और स्वयं अपना विषय नहीं हो सकती। यह स्वयं-सिद्ध, नित्य, अपरिवर्तनीय, न तन, न मन, न प्राण है। व्यक्तिगत वस्तुओं की चेतना अस्थायी और परिवर्तनशील है परन्तु हमारी सत्ता की चेतना नित्य है।<sup>२</sup> यह सदा ही मुक्त और असरीर, विभु तटस्थ, अविमल और सब प्रकार की क्रियाओं से बिहीन है। शकर आत्मा में विश्वास नहीं मानता। गुरुरवर के अनुसार आत्मा 'अविचारी' है। आत्मा का विकास अथवा परिवर्तन जल में सड़की के टेढ़ेपन के समान भ्रमात्मक है।<sup>३</sup> इससे भ्रष्ट-वादी परिवर्तन, काम और संभूति को असत्य मानने लगते हैं। शंकर ने विविधता में सत्य का निषेध किया है। जीव एक ब्रह्म के केवल प्रतिबिम्ब मात्र हैं जोकि लोहे के तामान<sup>४</sup> अपरिवर्तनीय है। शंकर ने कहा है कि नित्य चेतना भ्रम के विभिन्न रूपों में अभिव्यक्त होती है।<sup>५</sup> क्योंकि यह मायावचनादि में कूटस्थ है।<sup>६</sup> गुरुरवर के अनुसार कूटस्थ काल में स्वयं की अभिव्यक्ति करने वाला बालातीत साक्षी है। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि ब्रह्मे के समान शंकर निरपेक्ष में प्रतीतियों की सत्यता को मानता है। प्रतीतियाँ केवल ब्रह्म पर आरोपमान हैं। शंकर के अनुसार प्रपञ्चात्मक जगत असत्य है परन्तु उसका आधार सत्य है। "इदम्" से ब्रह्म स्वयं अभिव्यक्त होता है।<sup>७</sup> 'यथा' इद पर एक आरोपमान है। अनेक की सत्ता अविद्या के ही कारण है। मानव जीवन भ्रमज्ञान मात्र है।

परन्तु यह समझना कठिन है कि इस तरह के दर्शन में स्वयं दर्शन, दार्शनिक, अथवा मोक्ष इत्यादि की सत्यता कैसे मानी जा सकती है। प्रच्छन्न बौद्ध कहे जाने के विरुद्ध शंकर द्वारा अनेक तर्क दिये जाने पर भी सून्यवाद उसके मत का तार्किक परिणाम है। उसके दर्शन में मानव जीवन के महत्वपूर्ण मूल्यों को तर्क की बेदी पर बलिदान कर दिया गया। श्री अरविन्द का इस मत के विरुद्ध विद्रोह व्यावहारिक मूल्यों की प्रतिरक्षा नहीं है बल्कि हमारी सर्वोच्च प्राप्यात्मिक आकांक्षाओं, मानव के अविध्य को लेकर है। शंकर के दर्शन में स्वयं शंकर के लिये कोई स्थान नहीं है, न ही उसमें नीति अथवा धर्म के लिये कोई स्थान है क्योंकि नीति

१ अचरितत्वान्न प्रत्ययात् अविद्ये, — शंकर भाष्य

७. भगवद्गीता, शंकर भाष्य, २, १६

८. नैषर्म्मनिधि २, ८, ४

९. कूटवर्णिविवारेण स्थित कूटस्थ उच्यते, — पंचदशी ६, २२

१०. अनेक माया वचनादि प्रकारेण स्थित. कूटस्थ — गीता, शंकरभाष्य १५, १७

११. कूट माया वचना, विज्ञाता कुटिलता, कूटे स्थित, — बही

१२. "इदन्तया ब्रह्म सदैव रूप्यते", — विवेक चूडामणि, २३८

संकल्प की स्वतन्त्रता को मानकर चलती है और धर्म स्वतन्त्र व्यक्ति का कार्य है। उसमें मानव की सामाजिक प्रकृति से सम्बन्धित सभी बातों का महत्व समाप्त हो जाता है, सभी मूल्यों का एक परम मूल्य में निपेय हो जाता है जोकि सर्वांग न होने के कारण सभी का तिरस्कार करता है। शंकर द्वारा मक्तिमय रचनायें किये जाने पर भी धर्म उसके दर्शन पर आश्रित नहीं हो सकता क्योंकि उसमें व्यक्ति सद्बस्तु का एक प्रतिबिम्ब मात्र है और ईश्वर केवल एक प्रपञ्च। शंकर ने अनुभव के केवल एक पहलू पर एकांगी बल दिया है। परन्तु परिवर्तन, विकास, विविधता और संभूति का दूसरा पहलू भी उतना ही महत्वपूर्ण है।

### ब्रह्मे और बोसान्के

शंकर के समान ब्रह्मे यह मानता है कि पूर्ण गतिहीन होता है और समस्त विचार और संसार की वस्तुओं आत्म विरोधी और इस कारण प्रपञ्चमात्र हैं। परन्तु शंकर के विरुद्ध ब्रह्मे निरपेक्ष में प्रतीतियों के सत्य को स्थिर रखने को उद्युक्त है यद्यपि यह समझना कठिन है कि जब आत्मा और व्यक्तित्व दोनों का ही निपेय कर दिया गया है तब यह कैसे संभव है। सच तो यह कि ब्रह्मे स्वयं यह कठिनाई अनुभव करता है और "जैसे तैसे" का सहारा लेता है क्योंकि उसके पास प्रतीतियों को यथार्थ ठहराने का और कोई भी साधन शेष नहीं रहता।<sup>११</sup> इसी प्रकार आत्मा को बनाने वाली घाटी के रूप में इस जगत के कीट्स के वर्णन में आस्था रखने वाले दार्शनिक बोसान्के ने भी एक ऐसा मत प्रस्तुत किया है जो मायावाद से बहुत भिन्न नहीं है। उसके अनुसार सीमित आत्माओं की रूपारम्भक विविधता दुर्बलता के कारण है और उनकी सीमितता के अनुरूप है। वह व्यक्ति को निरपेक्ष में इसलिये एक सदस्य नहीं मानता क्योंकि इससे यह माना जा सकता है कि वह पृथक् रूप से और आपेक्षिक स्वतन्त्रता के साथ निरपेक्ष की एक स्थायी विभक्ति है। त्रिड़कियों के चौखटे के अपने प्रसिद्ध उदाहरण में ब्रह्मे सभी व्यक्तियों की भ्रमात्मक प्रकृति को सिद्ध करता है। संभवतः रहस्यमय अनुभव के अर्थ में ब्रह्मे और बोसान्के ने सीमित आत्माओं के ब्रह्म में रूपान्तर, विलयन और अन्तर्धान होने पर जोर दिया है परन्तु यदि ऐसा भी है तो भी यह नहीं भूलना चाहिये कि रहस्यवादी अनुभव सत्य का केवल एक पहलू मात्र है। फिर यदि रहस्यवादी अनुभव धार्मिक अनुभव का सार भी है तो भी वह यथार्थ व्यक्ति नहीं बल्कि परिवर्तनशील ग्रहण को ही खोता है क्योंकि व्यक्ति तो उतना ही यथार्थ है जितना ब्रह्म। ब्रह्मे आत्मा को प्रपञ्चमात्र समझकर छोड़ देता है। यह भूत ही उसकी सम्बन्ध और सम्बन्धित तत्वों की कठिनाइयों के लिये उत्तर-

१३ "प्रत्येक वस्तु जो कि दिखाई पड़ती है 'जैसे-जैसे' इस प्रकार सत्य है कि स्वानुकूल हो जाय।"

दायी है। जैसा कि प्रो० एम० ऐन्विघोटा ने कहा है, "विषयी की निरूप्य उत्पत्ति के प्रतिरूपत और कुछ भी दो पक्षों के बीच की राई को नहीं भर मरना और न बुद्धि को एक पूर्वगामी जिसका अस्तित्व समाप्त हो चुका है और एक अनुगामी जोकि अभी अस्तित्व में आना है, के बीच के सम्बन्ध को समझने योग्य बना सकता है।"<sup>१४</sup>

### व्यक्तिवादी और एकेश्वरवादी मत

निरपेक्षवादियों के विरुद्ध, व्यक्तिवादी और एकेश्वरवादी तथा नैतिक और धार्मिक मूल्यों के समर्थक दासंनिकरण व्यक्ति की निरपेक्ष यथार्थता को मानते हैं। प्रो० प्रिगिल पेंटीसन ने मानव मूल्यों की ब्रह्मे और योगान्ते द्वारा प्रत्यक्षता के विरुद्ध विरोध किया है। मानव ईश्वर के लिए उतना ही आवश्यक है जितना कि ईश्वर मानव के लिये।<sup>१५</sup> सीमित केन्द्र सत्त्व में अपरिमित रूप से नम बना सकते हैं परन्तु सत्ता में नहीं। वे रूप में भिन्न हैं क्योंकि वे सत्त्व में भी ऐसे ही हैं। प्रिगिल पेंटीसन साध्वनिराज के साथ समस्त सत्ता के आवश्यक सत्त्व के रूप में अद्वितीयों की एकात्मता के नियम को मानता है। जैसा कि रामानुज ने कहा है अनेक एक की आत्माव्यक्ति, विशेष और प्रकार हैं। सीमित अथवा असीम का एक अप्रयोज्य विशेष है जोकि अपने समस्त परिवर्तनों में ईश्वर द्वारा नियन्त्रित होकर भी यथार्थ और निरूप्य है। आत्मा का बहुत्व सुख और दुःख के वितरण से ही स्पष्ट है। रामानुज और प्रिगिल पेंटीसन दोनों ही इस तथ्य पर जोर देते हैं कि सीमित व्यक्ति की सत्ता पारमार्थिक दृष्टिकोण से भी उतनी ही यथार्थ है जितनी की व्यावहारिक दृष्टिकोण से। यह भाग नैतिक और धार्मिक मूल्यों के विषय में सिद्ध किया गया है। सीमित व्यक्ति केवल विसंगण्यरूपक नहीं बल्कि तत्वात्मक भी है। इस प्रकार की व्यक्ति की यथार्थता को मानने में प्रिगिल पेंटीसन रामानुजसे कहीं आगे है। निरपेक्षवादियों के विरुद्ध उसने यह सकेत किया है कि वस्तुएँ एक दूसरे के विशेषण नहीं हैं। शकर के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि भ्रम की सत्ता तक, किसी ऐसे व्यक्ति को यथार्थ मानने पर ही रह सकती है जिसको कि भ्रम होता है। प्रत्येक व्यक्ति की एक तात्त्विक सत्ता होनी चाहिये "अस्तित्व में रहने का अर्थ है गुणों का विषय होना, एक स्वभाव रखना।"<sup>१६</sup> यदि व्यक्ति केवल देवी जल के प्रवाह के नल अथवा फौवारे की टोटियाँ मात्र है तो न कोई

१४. एन्विघोटा, एम० : आइडियलिस्टिक रिप्रेजेंटेशन ऑफ़ गॉड, पृष्ठ १०८

१५. हुलना कीर्ति—“क्या स्वर्ग मानव को चाहता है, हम प्रश्न के लिये उत्तर यह है कि यदि स्वर्ग उसको न चाहता होता तो वह स्वर्ग को न चाहता।”

—श्री भरविन्द : दिलीप कुमार राय 'एमग ड पेट', पृष्ठ ३०३

१६. प्रिगिल पेंटीसन, आइडिया ऑफ़ गॉड, पृष्ठ २८२

सृष्टि है, न यथार्थ भेद और न रहस्य । आत्मा विश्व को अपने सीमित केन्द्र से देखती है । नैतिकता में संकल्प की स्वतन्त्रता अनिवार्य है जिसके बिना हम यंत्र मात्र से अधिक नहीं हैं ।

परन्तु प्रिगिल पंटीसन का मत भी एकांगी ही है । उसके स्वीकारों में उसका महत्व है परन्तु उसके नकार उसको दूसरे छोर पर ले जाते हैं क्योंकि एकता उतनी ही यथार्थ है जितनी विविधता । व्यक्ति निरपेक्ष का भ्रंश, विशेष भ्रमवा प्रकार उतना अधिक नहीं है जितना कि वह उसकी प्रतीति है । भ्रमवादीय (Organic) सम्बन्ध निरपेक्ष के रहस्यों को व्याख्या नहीं कर सकता । जैसा कि श्री अरविन्द ने कहा है, "नित्य, विश्व में सार्वभौम और उसके जीवों में व्यक्ति रूप में आत्मा, ये सब चीजें वह एक साथ हो सकता है; वह चेतना को भी उनमें से किसी में भी प्रकृति के कार्य को त्यागने, दास्य करने भ्रमवा प्रत्युत्तर देने को स्थापित कर सकता है, भ्रम्यों को उसके पीछे भ्रमवा उससे दूर रख सकता है, स्वयं को एक शुद्ध नित्यता, आत्म-निर्भर सार्वभौमिकता भ्रमवा विशेष व्यक्तित्व के रूप में जान सकता है ।"<sup>१७</sup>

## श्री अरविन्द का सर्वांग मत

### यथार्थ व्यक्ति

श्री अरविन्द के अनुसार "मानव, वैयक्तिक और सामाजिक अनुभव तथा विश्व में आत्मामिव्यक्ति के लिये, मन, जीवन और शरीर को प्रयोग करने वाला एक आत्मा है ।"<sup>१८</sup> सच्चिदानन्द आत्मामिव्यक्ति के आनन्द के लिये स्वयं ससीम में भ्रमरोहण करता है । आत्मा और निरपेक्ष एक है । इस प्रकार श्री अरविन्द के सर्वांग निरपेक्षवाद में व्यक्ति उतना ही यथार्थ है जितना कि विश्वमय भ्रमवा सर्वातिशायी । इस प्रकार का मत एक पूर्ण स्वीकार और एक तीव्र नकार की दोनों शक्ति से बचा रहता है । व्यक्ति न सी छाया मात्र है और न दैवी सत्ता से पृथक् रहने वाला । वह यथार्थ है परन्तु निरपेक्ष में यथार्थ है । विभक्तकारी प्रकृति "मौलिक गज्ञान"<sup>१९</sup> की ओर ले जाती है । सृष्टि के दृष्टिकोण से व्यक्ति चेतना शक्ति का केन्द्र बिन्दु है । "व्यक्ति समस्त विश्वमय चेतना का केन्द्र है।"<sup>२०</sup> सर्वांग ज्ञान व्यक्ति के उन्मूलन में नहीं समाप्त होता क्योंकि चेतना शक्ति की यह एकाग्रता एक भ्रम नहीं बल्कि एक यथार्थ प्रयोजनमय क्रिया, शक्ति की सच्चिदानन्द में

१७. श्री अरविन्द : सन्निहित और योग, पृष्ठ १७-१८

१८. वही, पृष्ठ ७१३

१९. श्री अरविन्द : द साइक दिवाइन, भाग १, पृष्ठ ४४१

२०. वही, भाग १, पृष्ठ ४३,

अपने आदिम गृह में धात्री की प्राप्ति है। प्रकृति मानव में आरम्भ चेतन हो जाती है। व्यक्ति में देवत्व की अभिव्यक्ति प्रकृति के धारण शक्ति की धीरे धीरे की होती है। चेतना शक्ति विस्तार और एकाग्रता के द्वारा उत्पत्ति करती है। विश्व भारतीय देशात्म में निरपेक्ष का विस्तार है, व्यक्ति देशात्म की सीमाओं में उत्पत्ति एकाग्रता है। व्यक्ति में प्रकृति पुरुष को देने के लिये पीछे सोटती है, विश्व आत्मा की शक्ति करता है, ईश्वर के पूर्णतया प्रकृति बन जाने से प्रकृति उत्पत्ति करते हुए ईश्वर बनने की चेष्टा करती है। व्यक्ति यथार्थ है और विश्वमय से एकाग्र में भी रहता है। मानव का ध्येय देवी सत्ता की अभिव्यक्ति के लिये अपने को विश्वमय और निर्व्यक्त बनाना है। परन्तु फिर, चेतना की सर्वाधिक विस्तृत विश्वमयता पर पहुँचने पर भी उसको अपना व्यक्तित्व अनुभूत रहता है। उन्मूलन गहनकर का होना है। व्यक्ति निरपेक्ष के समान नियम, समस्थित नहीं बल्कि उसमें और उसके द्वारा स्थित एक पारमार्थिक सद्-वस्तु है।

श्री धरविन्द के अनुसार नरम सद्बस्तु तात्त्विकता, साधर्मिकता और वैयक्तिकता की त्रिविध सत्ता में अभिव्यक्त होने वाली एक एकरता है। परन्तु यह एकता अवयवीय नहीं बल्कि उत्तम अधिक गहन है। यह एक आध्यात्मिक सम्बन्ध है जो कि उपनिषद् के इस प्रतिज्ञा कथन में स्पष्ट है कि पूर्ण से पूर्ण निकलता है और फिर भी पूर्ण रूप रह जाता है। व्यक्ति विश्वमय से सम्बन्धित है और उसके बिना नहीं रह सकता और विश्वमय सर्वातिशायी से सम्बन्धित है जोकि अपने को व्यक्ति और विश्वमय के द्वारा प्रगट करता है। जैसा कि श्री धरविन्द ने कहा है, “क्योंकि विशेष अवस्था व्यक्ति की इसके अतिरिक्त कोई आत्म सत्ता कोई सत्य, कोई प्रामाणिक व्यक्ति नहीं कि वह देवी सत्ता, ज्ञान, संकल्प, शक्ति और उसका आनन्द अभिव्यक्त करता है जोकि समस्त विश्व का उत्क्रमण करता है जिसने कि अपनी सत्ता के एक छोटे अंश अवस्था अपनी चेतना की एक किरण-मात्र से इन समस्त जगत् की उत्पत्ति किया है।” इस प्रकार ब्रह्म के समान श्री धरविन्द का भी यह विश्वास है कि विश्वमय व्यक्ति है, परन्तु फिर वेदान्त की परम्परा में श्री धरविन्द आत्मा को समान रूप से यथार्थ और यथार्थ रूप में व्यक्त मानता है। भक्तियोग की ‘आत्माओं की एक एकता’ को निरपेक्ष आत्मा कहने की समस्या बुद्धि की कठोरता के कारण है। मानव व्यक्तित्व पूर्ण से बने एक पूर्ण की सम्भावना पर विश्वास नहीं कर सकता परन्तु यही तो चेतना का नियम है। पूर्ण व्यक्ति विश्वमय व्यक्ति है क्योंकि हमारा व्यक्तित्व सभी पूर्ण हो सकता है जबकि हम विश्वमय को अपने में ले लें और उसका उत्क्रमण भी करें।

व्यक्ति को बहुधा अहंकार माना गया है और उसकी अतिशयता को व्यक्तित्व का विनाश। परन्तु अहंकार अधिक से अधिक जीवन के व्यवहारिक पहलू के लिये एक केन्द्र मात्र है। उसके पीछे है पुरुष, यथार्थ व्यक्ति जोकि उसको बनाता, साधता और फिर भी उसका उत्क्रमण करता है। इस प्रकार अहंकार की अनित्यता और आत्मा की नित्यता पूर्णतया अविरोध है।<sup>१३</sup> विविधता देवी सत्ता में यथार्थ है। पृथक्करण एक और भी धनिष्ठ एकता का साधन है। ईश्वर मानव में है और मानव ईश्वर में। व्यक्ति अपने में ही सर्वातिशायी को रखता है। वह देवी सत्ता से एक होते हुए भी उसको संसार में भोग सकता है। हम ईश्वर से रहस्यमय एकता रख सकते हैं और फिर भी उसकी एक ग्रन्थ के समान पूजा और भक्ति भी कर सकते हैं। यह सब सीमित बुद्धि की विरोधाभास सा लगता है क्योंकि जैसा कि श्री भरविन्द ने कहा है, बुद्धि में तीन प्रकार के दोष हैं "निरपेक्ष और सापेक्ष के बीच एक अनुलंघनीय खाई बनाने की भूल, अभिचार के नियम को अधिक सरल और कठोर बनाने तथा अधिक दूर तक ले जाने की भूल, उन वस्तुओं की उत्पत्ति की काल के माप से जाँचने की भूल जिनका उद्गम और प्रथम निवास कालातीत में है।"<sup>१४</sup> ये मौलिक कठिनाइयाँ हैं जोकि उन सिद्धान्तों के मूल में हैं जिनका हमने अभी तक विवेचना किया है।

दोहरी आत्मा

श्री भरविन्द के अनुसार भौतिक, प्राणात्मक और मानसिक प्रत्येक ग्रन्थ तत्त्व के समान आत्मा भी दोहरी है। एक बाह्य मानस है और एक तलवर्ती मानस, एक बाह्य जीवन है और एक प्रच्छन्न व्यक्ति, एक भौतिक शरीर है और एक सूक्ष्मतर भौतिक सत्ता है। इसी प्रकार हममें एक दोहरा चैत्य तत्त्व भी है; बाह्य कामनामय आत्मा (Desire Soul) जोकि हमारी प्राणात्मक वासनाओं, उद्वेगों, सौन्दर्य की अनुमृत्ति और ज्ञान, शक्ति तथा आनन्द की मानसिक खोज के पीछे है और एक प्रच्छन्न चैत्य आत्मा जोकि चैत्य सत्ता के बाह्य रूप के पीछे हमारी यथार्थ आत्मा है। यह बाह्य रूप हमारी अहंकारात्मक सत्ता का आचार है जबकि तलवर्ती तत्त्व हमारे विस्तृततर और यथार्थ व्यक्तित्व को बनाता है। इनमें मानव विश्वमय से प्रत्यक्ष सम्बन्ध में आता है। हमारी शारीरिक, प्राणात्मक और मानसिक सत्ता को पृथक् करने वाली मोटी दीवारें, हमारे तलवर्ती तन, प्राण और मानस के उनके विश्वमय रूपों से पृथक्करण और सम्बन्ध के भीने साध्य बन जाते हैं। परन्तु हमारी बाह्य आत्मा अहंकार की दीवारों में बन्द है

२२. "अन्य व्यक्ति अस्तित्व रखता है यद्यपि वह कुछ विषयवस्तुकारी अहंकार का उत्क्रमण करता है, विश्वमय है और उसके द्वारा आत्मसाक्ष किया जाता है परन्तु वह समस्त व्यक्तित्व विभिन्नताओं को आत्मसाक्ष अथवा उन्मूलन नहीं करता यद्यपि उसके अपने को विश्वमय बनाने से सीमितता जिसको कि हम अहंकार कहते हैं पार कर भी जाती है।"

—श्री भरविन्द : व साक्ष्य विचारण, भाग २, पृष्ठ २३-२४



जिसमें प्रवेश करते हुए विद्यमय प्रकाश सीमित, छिन्न-मिन्न और आवरणमय हो जाता है। यहाँ पर ही हम सत्ता के शुद्ध साररूप आनन्द के सुख, दुःख और तटस्थता की त्रिविध मिथ्या व्याख्या पर आते हैं।

श्री भरविन्द के अनुसार यथार्थ आत्मा चैत्य सत्ता है। वह चैत्य पुरुष भी कहलाती है। पहले-पहल यह शरीर, प्राण और मानस के आवरण में रहती है परन्तु जैसे-जैसे वह विकसित होती है वह बाहर आने और उन पर अधिकार करने योग्य बन जाती है। परन्तु जीवात्मा भयवा व्यक्तिगत आत्मा चैत्य पुरुष से भिन्न है। जैसा कि श्री भरविन्द ने कहा है, "चैत्य पुरुष यथार्थ पुरुष से अपना सादारम्य अनुभव करता है परन्तु वह उससे परिवर्तित नहीं हो जाता।"<sup>२४</sup> जीवात्मा दैवी सत्ता का अनेकार्त्मक पहलू है जबकि चैत्य पुरुष भौतिक प्रकृति में उसकी विकासमान अवस्थिति है। श्री भरविन्द ने जीवात्मा का 'वहाँ पर अग्नि-व्यक्त विविध रूपात्मक दैवी सत्ता, व्यक्तिरूप में आत्मा भयवा उत्पन्न सत् की आत्मा'<sup>२५</sup> के रूप में वर्णन किया है। यह जीवात्मा विद्यात्मा है, चैत्य पुरुष व्यक्तिगत आत्मा है। आत्मा आन्तरिक पुरुष (Inner Being) से भिन्न है। वह आत्मनिर्भर और नित्य है। चैत्य पुरुष अन्दर है जीवात्मा ऊपर है। "जीवात्मा व्यक्तिगत आत्मा, केन्द्र पुरुष है।"<sup>२६</sup> वह चैत्य शक्ति के द्वारा मानसिक, प्राणात्मक और भौतिक सत्ता पर नियन्त्रण रखता है। वह अनुत्पन्न है क्योंकि वह सत्ता में अवरोहण नहीं करता बल्कि उससे ऊपर है। वह समस्त चेतना को पूर्ण बनाता है। वह विकसित नहीं होता बल्कि विकास की अपेक्षता करता है। दूसरी ओर चैत्य पुरुष विकास में प्रविष्ट होता है। वह जन्म के समय शरीर में प्रवेश करता और मृत्यु के समय उससे बाहर निकल जाता है उसका जन्म में प्रविष्ट होने वाले जीवात्मा के रूप में वर्णन किया जा सकता है। इस प्रकार चैत्य पुरुष केन्द्रीय पुरुष का केवल दूसरा पहलू है।

वेदान्त के साथ श्री भरविन्द ने यह माना है कि यथार्थ आत्मा देश कालातीत, निर्गुण तथा निराकार है। वह निःसंग, आत्म-सन्तुष्ट, शुद्ध चेतन अस्तित्व, आत्म-निर्भर और नित्य है। परन्तु जबकि यह अन्तर-स्थ आत्मा अपरिवर्तनशील है, बाह्य आत्मा सत्त्व परिवर्तित होता रहता है। अन्तरण सद्बस्तु को छोड़कर इस बाह्य आत्मा पर ध्यान केन्द्रित करके बौद्ध, व्यवहारवादी और भक्तियवादी दार्शनिक आत्मा के विषय में भ्रान्त निर्णयों पर पहुँचे थे। दूसरी ओर अद्वैत-वादियों ने बाह्य आत्मा की अवहेलना की। श्री भरविन्द ने आत्मा के निषेध और प्रकृति के निषेध के इन दोनों ही एकांगी मतों से बचाव किया। "आत्मा के दो पहलू हैं और उसका साक्षात्कार करने के परिणाम भी इन दो पहलुओं के

२४ श्री भरविन्द : सेंट्स, फर्स्ट सीरीज, पृष्ठ १३७

२५ श्री भरविन्द : साइट्स ऑन योग, पृष्ठ २६

२६ श्री भरविन्द अन्दर अनुपल, सभा ६, अक्ट १९५७, पृष्ठ ३८

अनुरूप हैं। एक है स्थिर, प्रचलित शान्ति, स्वातन्त्र्य और मौन का आधार। प्रचलित आत्मा किसी क्रिया अथवा अनुभव से प्रभावित नहीं होगा। वह उनको निष्पक्षता से सहारा देता है परन्तु उनको उत्पन्न करता बिल्कुल नहीं शक्त होता बल्कि तटस्थ और उदासीन रहता प्रतीत होता है। दूसरा पहलू गतिशील है और वह है जोकि विश्वात्मा के रूप में अनुभव किया जाता है, जोकि केवल पालन ही नहीं करता बल्कि समस्त विश्वमय क्रिया को उत्पन्न एवं धारण करता है, उसका केवल वही भाग नहीं जोकि हमारी भौतिक आत्माओं से सम्बन्धित है बल्कि वह भी जोकि उससे परे है। यह जगत और दूसरा समस्त जगत विश्व का प्रति-भौतिक तथा भौतिक स्तर है। इसके प्रतिरिक्त हम उसको सबसे एक सा ही अनुभव करते हैं परन्तु साथ ही हम उसको सबसे ऊपर, सर्वातिशायी तथा समस्त व्यक्तिगत जन्म अथवा विश्वमय सत्ता से परे भी अनुभव करते हैं।<sup>११७</sup> आत्मा का सर्वांग ज्ञान उसके इन दोनों ही पहलुओं का ज्ञान है।

### सर्वांग मनोविज्ञान

मनोविश्लेषणवाद ने अचेतन के क्षेत्र में महत्वपूर्ण कार्य किया है। फ्रायड के अनुसार अचेतन गतिशील और आदिम है तथा दैशिक के अनुभवों और प्रवृत्तियों से परिपूर्ण है। वह दमित इच्छाओं और स्मृतियों का भण्डार है। वह मानव में सर्वर, बालक और पशु का प्रतिनिधि है। उसके विचार नीति और तर्क से परे हैं। युंग ने एक और भी विस्तृत अचेतन प्रदेश की खोज की है। उसके अनुसार अचेतन सभी अचेतन चैत्य क्रियाओं को सम्मिलित कर लेता है, वह व्यक्तिगत है और सामूहिक भी है। व्यक्तिगत अचेतन में फ्रायड के अचेतन और अचेतन सम्मिलित हैं उसमें वे अनुभव हैं जोकि भूल जा चुके और दमन किये जा चुके हैं। सामूहिक अचेतन में मूल प्रवृत्तियाँ, "आदिम विचार" (Primordial Ideas) और "प्रतीक" (Archetypes) हैं। उसमें वे समस्त चैत्य प्रतिक्रियाएँ और प्रवृत्तियाँ हैं जोकि जाति से सर्वसामान्य रूप से पाई जाती हैं। वह संरचना के रूप में वशानुकम से प्राप्त होता है।

जिसको श्री अरविन्द ने अवचेतन (Sub-conscious) कहा है वह फ्रायड और युंग के अचेतन के अनुरूप है। श्री अरविन्द के अनुसार जब वस्तुएँ प्रकृति के अन्य सभी भागों से परित्यक्त कर दी जाती हैं तब वे या तो हमारे चारों ओर के वातावरण की चेतना में चली जाती और वहाँ से पुनः लौटने का प्रयत्न करती हैं अथवा वे अवचेतन में डूब जाती हैं और वहाँ से लम्बी अवधि के पश्चात् ही वापस आ सकती हैं। यह अवचेतन सभी परिवर्तनों का विरोध करता है। यह उस आलस्य, दुर्बलता, अस्पष्टता और अज्ञान को सतत् स्थिर रखता

और वापस लाता रहता है जोकि भौतिक शरीर, मानस और प्राण को प्रभावित करता है, अथवा छिपे हुए मयों इच्छाओं, प्रेय और भौतिक प्राण की वासनाओं अथवा शरीर के रोग, आनस्य, कष्ट और अममयताओं को जाग्रत करता है ।

फॉयड के अचेतन के समान यह अवचेतन स्वप्नों का श्रोत है । यह अन्तः-आत्मा का अन्तिम छोर है जहाँ पर कि वह अचित् (Inconscient) से मिलता है । निद्रा में मानव की वाह्य चेतना इस क्षेत्र को लौट जाती है । यह अचित् की एक डेवडी है जिसमें होकर उसकी रचनाएँ हमारी जाग्रत अथवा तलवर्ती सत्ता में आती हैं । श्री अरविन्द के अनुसार फॉयड का स्वप्न रचना सिद्धान्त बहुत कुछ ठीक है परन्तु स्वप्न की रचना में कामवासना का इतना अधिक महत्त्व नहीं है जितना फॉयड ने माना है । स्वप्न दमित संस्कारों का पुनः प्रगट होना है । जब यह अवचेतन क्रिया पूर्ण अचेतन में वापस डूब जाती है तब हम स्वप्न-हीन निद्रा का अनुभव करते हैं । स्वप्न अवचेतन अवस्थाओं में चलता रहता है केवल मानस उसको नहीं जानता । अन्य अनेक स्तरों के सस्तरों को बनाने के कारण प्रच्छन्न पुरुष भी कभी-कभी सम्मुख आ जाता है । यदि हम और भी गहरा जीवन शरीर करें तो हमारे स्वप्न अवचेतन से तलवर्ती स्तर पर आ सकते हैं । श्री अरविन्द का मुप्तावस्था के जीवन के एक सम्यक् ज्ञान की संभावना में विश्वास है ।

### अतिचेतना

मनोविश्लेषणवादी उच्च और निम्न सभी प्रकार के व्यवहारों की अवचेतन से व्याख्या करते हैं । इसके अनुसार ममस्त धर्म कला, साहित्य, गुह्य व्यवहार और मानव जीवन की समस्त उच्च क्रियाएँ दमित अचेतन वासनाओं से ही उत्पन्न होती हैं । फॉयड के अनुसार धर्म ईश्वर के पिता के प्रति आग्रह की सन्तुष्टि है जोकि पितृ-विरोध ग्रन्थि (Oedipus Complex) तथा प्राग् ऐतिहासिक काल में समूह द्वारा पिता के वय के अपराध की चेतना में उत्पन्न होता है । कला यौन वासनाओं के दमन का परिणाम है और सम्यता तथा सस्कृति आदर्श चिह्नों (Totems) और निषेधों (Taboos) की एक कृत्रिम व्यवस्था है । एकतर प्रत्येक वस्तु को अविवार की प्रेरणा (Mystery motive) और क्षतिपूर्ति (Compensation) के सिद्धान्त से समझाता है और युग जातीय अचेतन से उनकी व्याख्या करता है ।

मनोविज्ञान के क्षेत्र में मनोविश्लेषणवादियों के योगदान की अवहेलना नहीं की जा सकती परन्तु उच्च और निम्न स्तर की क्रियाओं को एक ही अचेतन की प्रक्रिया बतलाने से मानव मूल्यों के पतन का भय है । जितने भी समान प्रतीत होने पर भी वास्तविकता और ईश्वर भक्ति अत्यधिक भिन्न प्रक्रियाएँ हैं और उनकी उत्पत्ति एक ही स्रोत से नहीं मानी जा सकती । मनोविश्लेषणवादियों के सिद्ध भी अरविन्द

ने विभिन्न प्रक्रियाओं में स्पष्ट अन्तर किया है और उनकी उत्पत्ति विभिन्न क्षेत्रों से दिखलाई है। मानव जीवन की उच्चतर प्रक्रियाएँ कला, धार्मिक और गुह्य अनुभव, साहित्य और काव्य इत्यादि अचेतन नहीं बल्कि प्रतिचेतन स्तर से सम्बन्धित हैं। जैसा कि श्री अरविन्द ने कहा है, "अवचेतन नहीं बल्कि प्रतिचेतन ही वस्तुओं का यथार्थ आधार है—आपकी भ्रंश जानने से पूर्व पूर्ण को जानना चाहिये और निम्नतर को भली प्रकार समझने से पूर्व उच्चतर को जानना चाहिये। अपने उपयुक्त यह समय की प्रतीक्षा करते हुए उस उच्चतर मनोविज्ञान का वचन है जिसके सम्मुख ये तुच्छ भटकनें अन्तर्ध्वनि हो जायेगी और कुछ नहीं रहेंगी।"<sup>14</sup> यह है श्री अरविन्द का सर्वांग मनोविज्ञान। यह एक दोहरे अर्थ में सर्वांग है। सर्व-प्रथम यह मानव की पूर्ण प्रकृति को सेता है और दूसरे यह चेतना के व्यक्तिगत स्तरों के विश्वमय स्तरों से सम्बन्ध की भी व्याख्या करता है। उसका लक्ष्य केवल व्यक्तित्व का सकलन ही नहीं बल्कि उसका चैत्यीकरण और रूपान्तर भी है। यह सर्वांग योग में और भी भली प्रकार विकसित हुआ है जिसका हम आगे वर्णन करेंगे।

सर्वांग मनोविज्ञान के अनुसार हमारी चेतन सत्ता अवचेतन और प्रतिचेतन में मध्य में है। ये एक ही सद्बस्तु के दो रूप हैं। प्रथम का सार है जीवन और द्वितीय का प्रकाश। प्रथम में चेतना कार्य में लगी रहती है जबकि द्वितीय में वह पुनः प्रकाश में प्रवेश करती है। संबोधि ज्ञान दोनों में समान रूप से है परन्तु जबकि अवचेतन में संबोधि क्रिया में अभिव्यक्त होता है प्रतिचेतन में वह अपनी यथार्थ प्रकृति प्रामाणिक ज्ञान के रूप में प्रगट होता है।

श्री अरविन्द का प्रतिचेतन मनोविश्लेषणवादियों के अचेतन और अधोचेतन का पूरक है। यह प्रतिचेतन वही है जोकि आत्मा, ईश्वर और अधि-आत्मा (Over Soul) है। यह हमारी अपनी सर्वोच्च, सर्वाधिक अन्तरंग और सबसे विस्तृत आत्मा है। यह अपने दैवी ज्ञान और संकल्प की शक्ति से हमको और जगत को उत्पन्न करने वाला सच्चिदानन्द है। यह सर्वांग मनोविज्ञान श्री अरविन्द के सर्वांग दर्शन के अनुरूप है व्यक्ति समस्त विश्व का सूक्ष्म प्रतिनिधि है। मानव चेतना के स्तर अपने अनुरूप। विश्वमय स्तरों से सम्बन्धित हैं। विश्व में एक अविभाजित जड़ पदार्थ, जीवन और मानस है।

### प्रच्छन्न पुरुष (Subliminal)

परन्तु सम्भवतया श्री अरविन्द के सर्वांग योग की सबसे बड़ी खोज प्रच्छन्न पुरुष है। यह आरोहण और अवरोहण करती हुई चेतना की मिलन-भूमि है। उसमें हमारी चेतन सत्ता और प्रकृति से कही अधिक विस्तृत एक अन्तर्भूत, एक

मन्त्रार्ण घोर एक घन्तरंग मूकम भीतिग्रस्ता है। अतिचेतन के समान वह भी बाह्य संसार से सम्पन्धित है। उसमें मूकम इन्द्रियाँ हैं जिनके द्वारा वह विश्वमय का उसके सभी स्तरों में अनुभव कर सकती है। वह हमको समाधि धमना निद्रा में प्रेरणाएँ संशोभि ज्ञान, विचार, सकला, इन्द्रिय सकेत और त्रिया इत्यादि की प्रवृत्तियाँ देता है। वह घन्तरंग वस्तुओं और अणिभौतिक अनुभवों का दुष्टा है। वह इस कारण तनवर्ती नहीं कहलाता कि वह निम्नतर है बल्कि इसलिये कि वह आवरण के बाधे है। श्री अरविन्द ने प्रच्छन्न सत्ता में इन्द्रियस्तर घटना प्रत्यक्ष (Clairvoyance) और इन्द्रियेतर विचार प्रत्यक्ष (Telepathy) इत्यादि की शक्तियाँ बतलाई हैं। यह ज्ञान के क्षेत्र का अत्यधिक विस्तार कर सकता है। यद्यपि उसके चिह्नों और प्रतिमाओं को समझना बाह्य मानस के लिये अत्यन्त कठिन है। प्रच्छन्न पुरुष की सबसे अधिक महत्वपूर्ण शक्ति जोकि उसको योग में इतना लाभदायक बनाती है, उसका बाह्य विश्व से प्रत्यक्ष सम्बन्ध में माने के लिए फैलना है। इस प्रकार वह अन्य आत्माओं और बाह्य जगत को प्रत्यक्ष रूप में जानता है। वह हमारे चारों ओर रहने वाली और हमारे व्यक्तित्व, भौतिक शरीर, मानस-शक्ति और जीवन-शक्ति को प्रभावित करने वाली विश्व प्रकृति की अप्रत्यक्ष शक्तियों, व्यक्तियों, वस्तुओं और गुण शक्तियों का एक प्रत्यक्ष अन्तिम, यथार्थ और सहज ज्ञान पा सकता है। वह मविष्य में और विश्व शक्तियों के सम्भव मार्गों में भी देख सकता है। प्रच्छन्न पुरुष की सहायता से आत्मा मानसिक, प्राणात्मक और शारीरिक शक्तियों को यथार्थ रूप में नियंत्रित कर सकती है और इस प्रकार एक सर्वांग रूपान्तरण और सर्वांग ज्ञान की ओर से जा सकती है। परन्तु इस प्रकार का ज्ञान अपूर्ण है जब तक कि व्यक्ति प्रच्छन्न पुरुष के दो छोरों, निम्नतर और उच्चतर, अवचेतन और अतिचेतन पर नहीं पहुँचता। अवचेतन के विरुद्ध प्रच्छन्न पुरुष एक गुप्त अन्तर्चेतन (Intraconscious) धमका आवृत्त चेतन (Circumconscious) है। इस प्रच्छन्न पुरुष के जमश विस्तार से ही व्यक्ति अधिकाधिक विश्वमय होता जाता है और उसकी दीवारों के टूटने से वह विश्व-मय चेतना प्राप्त करता तथा एक यथार्थ विश्वमय व्यक्ति बन जाता है।

### कर्म का नियम

इस प्रकार सर्वांग मनोविज्ञान और सर्वांग दर्शन का अन्तिम लक्ष्य मानव का विकास है। अतः श्री अरविन्द ने कर्म के नियम की सर्वसाधारण व्याख्या को नहीं माना है। दण्ड और पुरस्कार के तुच्छ विचार बौद्धिक मानस को प्रभावित नहीं कर सकते। परन्तु यह नियम एक सामान्य अर्थ में मान लिया गया है जिसके अनुसार जो जैसा बीता है वह वैसा काटता है। मनुष्य अपने भाग्य को स्वयं बनाता है। श्री अरविन्द के अनुसार वशानुक्रम और परिवेश तक मनुष्य के वर्तमान और भूतकालीन कर्मों के परिणाम हैं। कभी-कभी वे दूसरे के कर्मफल में भी और दूसरे उसके कर्मफल में भागी होते हैं क्योंकि समस्त सत्ता एक सूत्रमय है।

परन्तु विभिन्न जन्मों में भी एक सम्बन्ध है। वर्तमान जीवन का अस्तित्व, प्रकृति और परिस्थितियाँ मानव के वर्तमान और गत कर्मों के परिणाम हैं। प्रगट रूप में हम कभी-कभी प्रकृति के नियमों में न्याय नहीं पाते परन्तु श्री भरविन्द के अनुसार सामान्य रूप में कर्म का नियम यथार्थ है। केवल कर्म ही नहीं बल्कि विचार और अनुभूतियों के भी अपने अनुसूचित परिणाम होते हैं। यद्यपि कर्म जीवन का सर्वाधिक भाग होने के कारण, सर्वाधिक परिणामदायक होता है। ऐसा इसलिये भी है क्योंकि मनुष्य अपने विचार तथा अनुभूतियों की अपेक्षा अपने कर्म पर अधिक नियन्त्रण कर सकता है। परन्तु भाग्यवाद के विरुद्ध श्री भरविन्द का कहना है कि कर्म का नियम आत्मा का भाग्य नियंत्रण नहीं करता बल्कि आत्मा कर्म को अपने साधन के रूप में प्रयोग करती है। कर्म आध्यात्मिक स्वातन्त्र्य का उत्पन्न नहीं करता। जैसे-जैसे हम विकास के क्रम में अवरोहण करते हैं धार्मिक नियम का अधिकार क्रमशः क्षीण होता जाता है और हम अधिकाधिक आध्यात्मिक स्वतन्त्रता पर आते जाते हैं। जैसा कि श्री भरविन्द ने संकेत किया है, "....प्रकृति नियम और प्रक्रिया का क्षेत्र है परन्तु आत्मा अथवा पुरुष अनुमति का देने वाला अनुमत्ता है और यद्यपि साधारणतया वह एक साथी रहना ही पसन्द करता है तो भी यदि वह चाहे तो अपनी प्रकृति का स्वामी ईश्वर हो सकता है।"<sup>२९</sup> आत्मा शरीर में आत्माभिषेकित और अनुभव तथा विद्वत्गत अनुभव के द्वारा प्रकृति का विकास सौजती है ताकि वह अज्ञान से छुट सके। यही बुद्धि उस नियम का निर्देश करती है जिसको कि चर्य सत्ता मान लेती है। सत्ता और उसका सकल्प भाग्य तो अधिक महत्वपूर्ण हैं। आत्मा की चेतना-शक्ति के विभिन्न प्रकारों की प्रकृति अनेक अनुभवों का एक अत्यधिक गहन समूह बनाती है जिसका विचार करना ही चाहिये। योग्यतम के अस्तित्व का नियम ही इस प्राकृतिक न्याय पर आधारित है कि व्यय की हुई शक्ति का प्रकृति से यथोचित पुरस्कार मिलना ही चाहिये। तम सम्बन्ध (Correlation) का सरल तर्क अथवा जीवन और प्रकृति के अन्याय की क्षतिपूर्ति करने के लिये कर्मफल की महत्ता ठहराने का विचार कर्म के नियम के लिये एक दुर्बल आधार है। इस प्रकार के न्याय का कोई नैतिक औचित्य नहीं है। क्योंकि नैतिकता पुरस्कार नहीं चाहती। प्रकृति की प्रक्रियाओं में अनुभव का उपदेश है। नैतिक नियम प्रकृति पर शासन नहीं करते। जैसा कि श्री भरविन्द ने कहा है, रूपों में "पुनर्जन्म की परिस्थितियों का समस्त आत्मा की एक विशेष आवश्यकता, विकास की आवश्यकता, अनुभव की भाँग के चारों ओर वेन्द्रित है, वही उसके विकास के क्रम का नियन्त्रण करती है शेष सब कुछ गौण है।"<sup>३०</sup> इससे हम पुनर्जन्म की समस्या पर आ जाते हैं।

२९. श्री भरविन्द : व साइक डिवाइन, भाग १, ६२६

३०. वही, पृष्ठ ६१७

## पुनर्जन्म का दर्शन

इस प्रकार श्री भरविन्द ने पुनर्जन्म को निश्चित करने वाले कर्म के नियम के प्राचीन धार्मिक विचार को नहीं माना है। इस सम्बन्ध में श्री भरविन्द का अपना विचार कुछ मौलिक मान्यताओं पर आधारित है जिनमें से एक यह है कि, "....जिसका कोई अन्त नहीं है उसका अवश्य ही कोई प्रारम्भ भी नहीं होगा।" यदि आत्मा अमर नहीं है तो आवागमन का नियम टूट जाता है। साथ ही एक अमर आत्मा मृत पदार्थ की उत्पत्ति नहीं हो सकती यद्यपि उसमें अवरोहण करके वह अपने कुछ आध्यात्मिक गुण उसको दे सकती है। दूसरे, विकास में प्रत्येक अवस्था का एक मूल होता है। अतः आत्मा का व्यक्तित्व अपने विकास के लिये एक पूर्वजन्म की सम्भावना दिखलाता है। तीसरे यदि व्यक्तित्व मानसिक, प्राणात्मक अथवा भौतिक वशानुक्रम का परिणाम है तब आत्मा तटस्थ होनी चाहिये। अब यथार्थ और अमर होने के साथ आत्मा नित्य भी होनी चाहिये और तब या तो वह एक अपरिवर्तनीय आत्मा होनी चाहिये अथवा एक कालातीत पुरुष। यह ध्यान रहे कि पुनर्जन्म की समस्या अद्वैत अथवा बौद्ध दर्शन जैसे सिद्धान्तों में नहीं उठती क्योंकि जबकि प्रथम में समस्त शरीर धारण भ्रम मात्र है और आत्मा नित्य मुक्त है द्वितीय में कोई स्थायी आत्मा ही नहीं है। पुनर्जन्म के लिए एक स्थिर तथा साथ ही एक गतिशील आत्मा की आवश्यकता है क्योंकि दोनों में से किसी की भी अनुपस्थिति में वह निरर्थक हो जायेगा। इस प्रकार श्री भरविन्द के दर्शन में पुनर्जन्म एक आवश्यक शर्त है। वह एक आध्यात्मिक विकास के कार्य के लिये एक अनिवार्य प्रक्रिया है। परिवर्तन और विकास यथार्थ हैं क्योंकि आरोहण आत्मा के अवरोहण का एक स्वाभाविक परिणाम है। इस तरह आत्मिक पुनरुत्थान, मोक्ष और आत्मा का विकास और इसी प्रकार पुनर्जन्म भी यथार्थ क्रियाएँ हैं। यदि सद्बस्तु अपरिवर्तनीय है, जैसा कि मायावाद में है अथवा यदि वह परिवर्तन मात्र है, जैसा कि बौद्ध मत में है, तब ये सब असत्य हैं। दूसरी ओर श्री भरविन्द के दर्शन में सच्चिदानन्द प्रत्येक जीव में है और व्यक्ति में स्वयं को स्थापित करता है। "व्यक्ति में वह विश्वमय में सबसे एकता के द्वारा अपनी सम्पूर्ण सत्ता में अपने को अभिव्यक्त करता है। व्यक्ति में ही वह नित्य के रूप में अपनी प्रतिस्वायिता को अभिव्यक्त करता है जिसमें समस्त विश्वमय एकता स्थापित होती है।"<sup>११</sup>

अतः जन्म और मृत्यु केवल संयोगमात्र नहीं हैं। मानव जीवन केवल भौतिक उत्पत्ति नहीं है। वह एक क्रमिक शृंखला में एक कड़ी है जिसके द्वारा विश्व में

आत्मनः आत्मा अपने प्रयोजन को जमरा विकसित करती है और अन्त में एक विस्तृत होती हुई और विकसित मानव आत्म चेतना के द्वारा अपना कार्य करती है। देवी चेतना के एक केन्द्रीयकरण के रूप में व्यक्ति के पहले है एक आध्यात्मिक व्यक्ति और एक व्यक्तित्व की आत्मा। आध्यात्मिक निर्व्यक्तिक व्यक्ति के रूप में वह सच्चिदानन्द से एक है जबकि व्यक्ति की आत्मा के रूप में उसके अपने विकास को विद्वमय विकास के नियमों का पालन करना चाहिये। यह सर्वांग योग का आधारभूत नियम है। आत्मा शरीर, जीवन अथवा मानस की अप्रधान रचना नहीं है और इन कारण वह उनसे ऊपर और नीचे की स्थितियों पर जा सकती है। वह अपनी विभिन्न अभिव्यक्तियों के अनुसार विभिन्न शरीर ग्रहण कर सकती है। श्री भरविन्द के शब्दों में, "आत्मा मानसिक मानवीयता के मूल से बन्धी नहीं है। वह उससे प्रारम्भ नहीं हुई और उसके साथ समाप्त नहीं होगी; उसका एक मानव पूर्व भूतकाल है। और मानव से परे भविष्य है।" व्यक्तित्व आत्मा विभिन्न रूपों में विकसित होती है जब तक कि वह मानव तक पहुँच जाती है जो कि और भी उच्च स्तरों के लिये एक सीढ़ी मात्र है। निम्न से उच्च तक, पशु से मानव तक प्रगति इतनी सुनिश्चित है कि वह सीढ़ी नहीं जा सकती। ऐसा तभी हो सकता था जबकि परिवर्तन स्थायी न होता। इस प्रकार नवीन मानव रूपों में पुनर्जन्म ही सामान्य नियम है। ऐसा इसलिए भी है क्योंकि मानव रूप धारण करने के पश्चात् भी कार्य समाप्त नहीं होता है बल्कि आत्मा को अभी और भी उच्च संभावनाओं को प्राप्त करना है। जब हम विद्वमय विकास को एक आध्यात्मिक महत्व देते हैं जोकि हमारे अपने स्तर तक सीमित न होकर विस्तारित विद्वमय सामूहिकता का एक अंश है तब पुनर्जन्म एक अनिवार्य आवश्यकता बन जाता है। फिर क्योंकि हमारा जगत ही एकमात्र जगत नहीं है इस लिये आत्मा को मृत्यु के तत्काल पश्चात् शरीर धारण करने की आवश्यकता नहीं है। श्री भरविन्द के अनुसार यदि आत्मा के अनुभव सात्मीकरण की आवश्यकता के लिये पर्याप्त रूप से गहन नहीं है और यदि दूसरे स्तरों से आकर्षित होने के लिये मानसिक और प्राणात्मक व्यक्तित्व पर्याप्त रूप से विकसित नहीं है तब एक और दूसरे जन्म तथा अन्य जगतों को जाने के मध्य पर्याप्त अवरोध होना चाहिये। जन्म और मृत्यु आत्मा के विकास के एक ही चक्र में दो कड़ियाँ हैं। मृत्यु के पश्चात् आत्मा किसी मध्य के स्तर में अथवा कुछ कारुणिक इच्छामूलक रचनाओं में रुक सकती है। वह भौतिक, प्राणात्मक और मानसिक जगतों से भी गुजर सकती है और अस्थायी रूप से वहाँ रुक सकती है।

पिछले जन्मों की स्मृतियों का यहाँ कोई महत्व नहीं है क्योंकि सात्मीकरण के विकास आत्मक प्रयोजन और व्यक्तित्व के विकास के लिये गत शक्तियों के सार रूप



परिणामों को भली प्रकार धारम सात करने की प्रक्रिया को उसकी प्रावश्यकता नहीं है। स्मृति की अनुपस्थिति पुनर्जन्म का उभी प्रकार सञ्चन नहीं करती जिस प्रकार कि यह हमारे वर्तमान जीवन का सञ्चन नहीं करती। शारीरिक "मह" नहीं बल्कि हमारे धन्दर का श्रेष्ठ तत्व ही धमर है। प्राण और मानस जितने ही आध्यात्मिक बनते जाते हैं उतने ही अधिक उनके अस्तित्व के अवसर हैं क्योंकि तब अन्तर और बाह्य के बीच की दीवारें टूट जायेंगी और धमर श्रेष्ठ पुरुष के मानसिक और प्राणायामक प्रतिनिधि जीवन पर सागन करेंगे। भौतिक भी केवल सभी जीवित रह जाता है जबकि यह दातना नमनीय हो जाए कि प्रत्येक आध्यात्मिक परिवर्तन का साध दे। भौतिक साध नहीं बल्कि एक अधिक उत्तम साधन की अन्तरंग आवश्यकता ही आत्मा को पारीर का परिव्याग करने को प्रेरित करती है। इस प्रकार अन्तिम विद्वेषण के अनुसार पुनर्जन्म एक अपरिवर्तनीय अद्वैत के सतत् नवीन रूप धारण करने अथवा दीर्घकाल तक जीवित रहने का यंत्र नहीं है बल्कि प्रकृति में आध्यात्मिक विकास का साधन है। पदार्थ में आत्मा का निवर्तन और तत्सदचात् उसका आयतन श्री धरविन्द की विश्व प्रपञ्च की व्याख्या की सम्पूर्ण कथा है। इससे सृष्टि और एक तथा अनेक के सम्बन्ध की समस्याएँ कहाँ तक सुलभ होती हैं यह हमको अगले अध्याय में देखना है।

## जगत और सृष्टि

“चेतना एक भौतिक वस्तु है, यह सत्ता में एक भौतिक वस्तु है। चेतन की शक्ति, गति और प्रगति ही विश्व और जो कुछ उसमें है उस सब को उत्पन्न करती है। केवल शिबू ही नहीं बल्कि अणु भी स्वयं को व्यक्त करने वाली चेतना के प्रतिरक्त और कुछ नहीं है। उदाहरण के लिये जब गति में चेतना अथवा गति का कोई प्रक्षेप अपने को कार्य में भूल जाता है तब वह एक बाह्य रूप से अचेतन शक्ति बन जाती है। जब वह अपने को रूप में भूल जाती है तब परमाणु, अणु और भौतिक वस्तु बन जाती है। यथार्थ में अब भी चेतना ही शक्ति में कार्य करती है और रूप तथा रूप के विकास को निश्चित करती है। जब वह स्वयं को धीरे-धीरे, विकास मान रूप से जब पदार्थ के बाहर परन्तु अब भी रूप में ही मुक्त करना चाहती है तब वह जीवन, पशु और मानव के रूप में प्रगट होती है और वह अपने निर्वर्तन से निकलकर अपने को विकसित करती हुई भी आगे जा सकती है और मनुष्य मात्र ही बहुत कुछ अधिक बन सकती है।”

— श्री अरविन्द<sup>१</sup>

अपने चारों ओर हम गति, परिवर्तन और विविधता पाते हैं और साथ ही पाते हैं स्थिरता और एकता। एक और अनेक, सत् और संभूति अनुभव के एक से ही तथ्य है और एक सामंजस्यपूर्ण दर्शन को उन सभी को स्थान देना चाहिये। परन्तु उनका अन्तर्सम्बन्ध ही सबसे दुर्लभ समस्या है। क्या सद्बस्तु एक है अथवा अनेक? यदि अनेक है तो इन अनेकों में क्या सम्बन्ध है जोकि उनके द्वारा एक ही जगत के अनुभव का माध्यम है? यदि एक है तो जगत की विविधता का तथ्य किस प्रकार समझाया जायेगा? यदि दोनों हैं तब फिर उनमें क्या सम्बन्ध है? यदि अनेक एक की अभिव्यक्ति है तो कैसे, कब और क्यों एक अनेक बन

जाता है ? फिर क्या संभूति एक निरय सध्य है ? यदि हाँ, तो उसका सत् से क्या सम्बन्ध है यदि नहीं तो संभूति किस प्रकार सत् में निवृत्ती ? क्या जगत् एक उत्पत्ति है अथवा अभिव्यक्ति ? सृष्टा कौन है ? सृष्टि का आधार क्या है ? अशेष में हमारी गीत जगत् के 'कथा' 'कहे' और 'कथो' के विषय में है ।

प्रस्तुत अध्याय में हमने अनेक विवेचन को मुख्यतया जगत् के सत् के विवेचन तक ही सीमित रखा है और 'कथा' तथा 'कथो' के विचार को अनेक अध्याय के लिये छोड़ दिया है । इस प्रयोजन के लिये हमने पाँच प्रतिनिधि सिद्धान्त चुने हैं । एक और अद्वैत एक ही को सम्पूर्ण सद्यस्तु मानता है । दूसरे दोर पर है अद्वैतवाद । तृतीयवाद दोनों का ही निवेद्य करता है । दूसरी ओर दोनों को स्वीकार करने वाला सिद्धान्त है । यह स्वीकृति दो प्रकार की हो सकती है अद्वैतवाद और अद्वैतवादी, जैसे सांख्य और श्री अरविन्द का सर्वांग सिद्धान्त । फिर ये पाँच सिद्धान्त तीन प्रकारों में विभाजित किये जा सकते हैं । तृतीयवादी जगत् को असद् मानते हैं, अद्वैतवादी सद्-असद् और शेष सब सद् । पहले दो सिद्धान्त उसको अविद्या की उत्पत्ति मानते हैं । अन्तिम दोनों प्रारम्भिक आधार को शक्ति मानते हैं । इन्हीं दोनों में पुनः शक्ति की प्रकृति के विषय में मतभेद है । सांख्य और साद्वान्त उसको अज्ञा मानते हैं जबकि श्री अरविन्द ने उसको चेतन माना है । अन्त में ये दोनों ही जगत् को अभिव्यक्ति मानते हैं ।

### मायावाद

शरर ने अपने मायावाद के सिद्धान्त को अध्यास के विचार पर आधारित किया है । अतः मायावाद की परीक्षा करने के पूर्व अध्यास की प्रकृति की विवेचना करनी चाहिये । शरर के अनुसार अध्यास सत्य एव असत्य के मैथुन का परिणाम है ।<sup>१</sup> उसकी परिभाषा इस प्रकार की गई है :-

“स्मृतिरूपः परम पूर्व दृष्टावभासः ।”<sup>२</sup>

परन्तु शरर के मत के विरुद्ध यह अज्ञान अथवा भूल केवल एक स्थानच्युत ज्ञान है । वह जो कुछ आरोपित है उसकी सत्ता का नहीं, बल्कि केवल उसकी उस स्थान पर देखे जाने की अनुकूलता का निवेद्य करता है जहाँ पर कि वह नहीं थी । मानस की भूलों से ली हुई उपभाषा जगत् अथवा व्यक्ति की सत्ता के आध्यात्मिक सध्यों की व्याख्या नहीं करती क्योंकि मानस एक असद् है और हमारी सत्ता का सर्वोच्च अंश भी नहीं । मानसिक आन्तरिक बाह्य वस्तु की सत्ता के सत्य को प्रमा-वित नहीं करती ।

इसके अनेक किसी वस्तु के उससे भिन्न वस्तु पर प्रत्यक्ष के रूप में अध्यास

२. “सत्त्वानुते मिथुनी कृत्य”

३. शररभाष्य १, १, १

की व्याख्या की गई है—

“अध्यासो नाम अतस्मिस्तद्वृद्धिः”

यह व्याख्या भी दो वस्तुओं के अस्तित्व की पूर्वंकल्पना पर आधारित है। जैसा कि श्री भरविन्द ने कहा है, “मानसिक भ्रान्ति की उगमा केवल तभी लागू हो सकती है जबकि हम एक नाम, रूप और सम्बन्धहीन ब्रह्म तथा एक नाम, रूप और सम्बन्ध सहित जगत को एक-दूसरे पर आरोपित समान सद्वस्तुएं मान लें।” शंकर स्वयं ही इस प्रकार की भ्रालोचना के प्रति सजग था। वह पूर्वपक्ष से दो प्रकार के प्रतिवाद की कल्पना करता है। एक तो यह कि वस्तुओं भ्रमवा उनके गुणों का निर्विषय आत्मा पर किस प्रकार आरोप हो सकता है। दूसरे यह कि यदि केवल आत्मा ही सद् है और अनात्मा भ्रम तो अभ्यास असंभव है। इन दोनों प्रतिवादों के प्रत्युत्तर में शंकर ने जो तर्क उपस्थित किये हैं वे सन्तोषजनक नहीं हैं। पहले प्रतिवाद के लिये वह कहता है कि आत्मा ‘अविषय’ नहीं है क्योंकि वह “महं” की चेतना का विषय है। परन्तु वस्तुतः यह वह आत्मा नहीं है जो कि शंकर के वेदान्त दर्शन में एकमात्र सत्य मानी गई है। अतः शंकर ने भागे कहा है, “अन्तरंग आत्मा के साक्षात्कार की सहजता के कारण” आत्मा को जाना जाता है।

“अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्म प्रसिद्धः।”

परन्तु फिर यह आत्मा का विषयी के रूप में ज्ञान है और इस कारण प्रतिवाद का उत्तर तो न हो पाया। शंकर ने अपने पक्ष में एक और तर्क उपस्थित किया है। वह कहता है, और “ऐसा कोई नियम नहीं है कि एक वस्तु केवल एक अन्य वस्तु पर आरोपित की जाय जोकि हमारे सम्मुख उपस्थित हो।” परन्तु यदि शंकर का यह मत मान लिया जाय तो अभ्यास की दोनों परिभाषाएं छोड़नी पड़ेंगी क्योंकि दोनों में ही एक वस्तु के दूसरे पर आरोप की बात बही गई है। शंकर अपने मत को भागे यह कहकर स्पष्ट करना चाहता है कि अप्रत्यक्ष होते हुये भी अविचारशील भोग ही बाह्य अपवित्रता इत्यादि का आरोप करते हैं। परन्तु यहाँ पर यह बात विचारणीय है कि यद्यपि हम आकाश को नहीं देखते तथापि हम अनुभव के द्वारा उसकी सत्ता का अनुमान कर लेते हैं और इस कारण यह उगमा केवल तभी प्राभाणिक हो सकती है जबकि अनात्मा की उपस्थिति भी अनुभव साध्य मानी जाय। इस प्रकार हम देखते हैं कि शंकर का अभ्यास का

४. वही

५. वही, भूमिका।

६. “अस्मत्प्रत्ययविषयत्वात्”—शंकर भाष्य १, १, १

७. वही

८. वही

सिद्धान्त तर्क के सामने नहीं टिकता चाहे मानसिक भूल की व्याख्या करने में उसका कुछ भी महत्व हो। जगत की सत्ता के अनुभव को केवल तभी अध्यास कहा जा सकता है जबकि मानस ही सृष्टा हो और इस विकल्प की हम पीछे पर्याप्त आलोचना कर चुके हैं।

अब हमको शंकर के माया के सिद्धान्त की परीक्षा करनी चाहिये। अद्वैत के तर्क के अनुसार एकता और अनेकता दोनों समान रूप से सत्य नहीं हो सकती। "यदि एकता और अनेकता दोनों ही आस्तविक होती तब हम सांसारिक दृष्टिकोण वाले को यह नहीं कह सकते थे कि वह असत्य में फँस गया है।" जाग्रत अवस्था की वस्तुओं की स्वप्नों की वस्तुओं से पृथक् करते हुये शंकर ने कहा है कि जहाँ तक वे चेतना की विषय हैं वहाँ तक दोनों सत्य हैं।

'दृष्यत्वम् असत्यत्वं च अवशिष्ट उभयम्'।<sup>१</sup> सद् वह है जोकि सब समय उपस्थित है (त्रैकालिकाद्यव्ययत्वम्) ; वह सद् है जोकि था, है और होगा (काल-त्रय सत्तावत्) जगत असद् कहा गया है क्योंकि वह यथार्थ ज्ञान द्वारा बहिष्कृत किया गया है (ज्ञानैकनिवर्त्यत्वम्)।<sup>२</sup> उच्चतर का ज्ञान निम्न को अथर्थात् जानकर परित्याग कर देता है। जो कुछ है वह संभूति है जोकि "अर्थ क्रियारारं" होने के कारण न सद् है न असद्। जो कुछ ब्रह्म से भिन्न है वह असद् है। "जगत न तो है और न नहीं है अतः उसकी प्रकृति अनिवर्चनीय है" (तत्त्वान्यत्वम्याम अनिवर्चनीया)। जबकि वह "सद्सद्विषयः" है, वह सदसदात्मक भी है। इस प्रकार काण्ट के समान शंकर ने सभूति को सद्वस्तु का एक विकल्प मान माना है (विकल्पो हि वस्तु)। "सद् का असद् से कभी कोई सम्बन्ध नहीं रहा है।" "नहि सदसतो सम्बन्धः"।<sup>३</sup> जगत "जैसे तैसे" अस्तित्वमय है क्योंकि उसका ब्रह्म से सम्बन्ध अनिवर्चनीय है। शंकर गौडपाद के अज्ञाति अथवा अविवर्तन के सिद्धान्त से सहमत है। जगत विकर्मित अथवा उत्पन्न नहीं है परन्तु सीमित दृष्टिकोण के कारण ऐसा प्रतीत होता है।

शंकर ने अनेक प्रकार के उदाहरण दिये हैं जैसे सर्प और रज्जु, सीप और रजत, महस्यन् और भृगुतप्ला इत्यादि। इन उदाहरणों का प्रयोग करके उनमें यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि ब्रह्म पर जगत का कोई प्रभाव नहीं है यद्यपि जगत उस पर, आरोपित है। यह एक रूपांतर नहीं है क्योंकि कारण और कार्य भिन्न-भिन्न हैं। वह तो विवर्त है इस प्रकार भाया न तो सद्रूपा है न असद्रूपा और न उभयात्मक ही। वह सद्सद् है और वह कारण अनिवर्चनीय है

१. बही, २, १, १४

१०. गौडपाद कारिका, आकरभाष्य, २, ४,

११. शंकर भाष्य, ३, २, ४

१२. भाष्यरूप अनिवर्त, शंकर भाष्य, २, ७

तथा सनातनी होने पर भी मिथ्या है।" यह ध्यान रहे कि शंकर ने जगत को स्वप्न मानने के विचार का विरोध किया है और प्रातिमासिक तथा ध्यावहारिक स्तरों में स्पष्ट भेद किया है। माया न तो ब्रह्म के समान सद् है और न आकाश कुसुम के समान असद्। वह ब्रह्म से निकल कर संसार की सृष्टि करती है। वह भविष्य भी कहलाती है। वह ईश्वर की सृजन-शक्ति है और उसमें ही है। वह जगत की रचना में अनन्तर, जड़ आधार है।" इस प्रकार शंकर समस्त परिवर्तन गति, विचर्तन तथा विविधता को मिथ्या एवं अज्ञान मात्र मानकर परित्याग कर देता है।

बाद के भद्वैतवादियों ने शंकर से एक कदम और भी आगे जाकर जगत को विषयीगत मान लिया है। हमारी चेतना जगत के विषयों की सृष्टि करती है और विषय-विषयी सम्बन्ध के समाप्त होते ही समाप्त हो जाती है, यह मानकर चित्त-सुखी, भद्वैतसिद्धान्तमुक्तावली और योगवासिष्ठ के प्रणेता दार्शनिकगण एक प्रकार के एकजीववाद पर आ जाते हैं। यह मायावाद की स्वाभाविक चरम परिणति है। परिवर्तन, विकास और व्यक्तिकता अनुभवसिद्ध सत्य हैं और किसी भी सूक्ष्म तर्क द्वारा उनका अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। अव्यभिचार का नियम अभीम के विषय में लागू नहीं होता। ब्रह्म जगत में अपनी अभिव्यक्ति में न तो सीमित है और न विभाजित। शंकर ने जगत को भविष्यामूलक बतलाया है परन्तु भविष्य के कारण को नहीं समझाया। जगत में अज्ञान अवश्य है परन्तु इसी अज्ञान की विवेचना करना ही तो दर्शन का कार्य है। यहाँ पर किसी भी सिद्धान्त की प्रामाणिकता सर्वांग अनुभव से जाँची जा सकती है। अनुभव की सर्वांगीणता की परीक्षा उसकी सर्वग्राही सामंजस्यकारी प्रकृति है। परम "क्यों" की सभी व्याख्यायें स्वभावतया ही सर्वांग अनुभव का वर्णन मात्र होंगी। हमारा ज्ञात से अज्ञात की ओर जाना सर्वथा उचित है और इस कारण वस्तुओं की सामान्य व्यवस्था के अनुकूल कोई भी व्याख्या प्रामाणिक भी होगी और संभव भी। माया का सिद्धान्त उस सर्वांग अनुभव में फिट नहीं बैठता जो कि किसी का भी बहिष्कार नहीं करता बल्कि सभी को स्वीकार करता और संश्लिष्ट करता है। दर्शन केवल सामान्य बुद्धि नहीं है। वह वस्तुओं की परम प्रकृति की व्याख्या करता है और यदि पारमार्थिक दृष्टिकोण से संसार मिथ्या है तो कितने भी सूक्ष्म तर्क देने पर भी वह यथार्थ रूप में भी मिथ्या ही कहा जायेगा। यह ध्यान रहे कि जिस अव्यभिचार के नियम को शंकर ने इतना अधिक महत्व दिया है

१३ "न सदस्या नामदस्या माया नैवो जग्यात्मिका।

नदसदाभ्याम् अनिर्वान्य मिथ्या भूता सनातनी ॥"

मूर्धे पुराण, शंकर भाष्य में उद्धृत, १, ११

१४. विवेक चूडामणि, पृष्ठ १०८

उसी का प्रयोग करके नागाजून ने समस्त जगत की असत्यता सिद्ध कर दी है। यस्तुतः केवल तार्किक और पूर्णतया निरपेक्षात्मक मत सद्बस्तु के एकांगी स्वरूप पर ही पहुँच सकता है। परन्तु उपनिषदों के सर्वांग दर्शन में, जिस पर शंकर अपने मत को आधारित करने का दावा करता है, नकारात्मक और स्वीकारात्मक दोनों ही प्रणालियों का प्रयोग किया गया है। शंकर का यह तर्क अधिक सार्थक नहीं है कि संभूति कभी भी सत् पर नहीं पहुँचती क्योंकि अनुभव के सत्य के रूप में संभूति स्वयं सत् की संभूति है। जो कुछ ब्रह्म से भिन्न है वह मिथ्या है, परन्तु फिर जो कुछ है यह सब ब्रह्म ही होना चाहिये। यदि कोई ऐसा तत्त्व है जो ब्रह्म से भिन्न होते हुए भी अनुभव का विषय है तो हम एक प्रकार के द्वैत पर आ जाते हैं। एक सर्वांग निरपेक्ष सद्बस्तु को सब प्रकार के अनुभवों के लिये स्थान पाना चाहिये। यदि ब्रह्म एक बाजीगर मात्र नहीं है,<sup>१</sup> तो समस्त सृष्टि यथार्थ और उससे ही सम्यक् होनी चाहिये। निरपेक्ष और जगत के सम्बन्ध की अनिवर्धनीयता के विषय में शंकर के तर्क बाह्य सम्बन्धों के विचार पर आधारित हैं। जैसा कि ईदले ने यथार्थ हो सकेत किया है, निरपेक्ष के अन्तर्गत समस्त सम्बन्ध अन्तरंग और अवयवीय हैं। विज्ञान और दर्शन के क्षेत्र में नवीनतम विकसित सिद्धान्तों ने विकास और परिवर्तन के सत्य को दृढ़तापूर्वक स्थापित कर दिया है। शंकर के दर्शन में तर्क और अनुभव में स्पष्ट संघर्ष है। मानव सदैव ही दार्शनिक से अधिक होता है और शंकर में इन दोनों में सतत द्वन्द्व है। मानव के रूप में शंकर अपने दर्शन में प्रत्येक प्रकार के अनुभव के लिये स्थान देने को उत्सुक है परन्तु वस्तु जगत का स्थिर तर्क जिसको कि वह सर्वोच्च मानता है सब कही अनुभव को छिन्न-भिन्न कर देता है और अन्त में उसका दर्शन एकांगी रह जाता है।

इसी प्रकार यद्यपि शंकर का सृष्टा का सिद्धान्त विरोधी सिद्धान्तों की विस्तृत आलोचना के पश्चात् स्थापित हुआ है तथापि वह यह भूल जाता है कि एक से अनेक की उत्पत्ति के लिये दोनों में एक मध्यस्थ की आवश्यकता होती है। असीम का निर्माण करने वाली ईश्वरीय शक्ति, हमारा वस्तु जगत जिसका परिणाम है, स्वयं ईश्वर नहीं बल्कि उसका एक अंश मात्र है क्योंकि यदि ऐसा हो, तो ईश्वर केवल गतिशील ही हो जायेगा। इसी अर्थ में वेदों के दृष्टा ऋषियों ने माया पर विचार किया है। उनके लिये माया असीम सत्ता के विशाल असीम सत्य में से नाम और रूप की उत्पत्ति करने के लिये असीम चेतना की एक शक्ति थी। यदि शंकर का मायावाद सत्य है तो मनुष्य आत्मा और जड़ पदार्थ, स्वर्ग और भूतल, शुभ और अशुभ, ज्ञान और अज्ञान के एक सतत् द्वैत-

११ "सतत आन्तियों का एक सर्वव्यापी कारण नहीं बल्कि एक सर्वव्यापी सद्बस्तु ही ब्रह्म है।"

वाद में रह जाता है। मनोवैज्ञानिक और प्राध्यात्मिक दोनों प्रकार के भाषावाद और निराशावाद समान रूप से सत्य और असत्य हैं।

सांख्य का द्वैतवाद

सांख्य दर्शन के अनुसार परम सद्बस्तु द्वय, चेतन और अचेतन, स्थिर और गतिशील, प्राध्यात्मिक और अंध, विश्वातीत और विश्वगत, सर्वातिशायी और अन्तरंग है। पहली पुरुष कहलाती है और दूसरी प्रकृति। पुरुष भोक्ता, दृष्टा, चेतन, मुक्त, निर्गुण और स्थिर है। दूसरी और प्रकृति भुक्त, दृश्य, अचेतन, सगुण और गतिशील है। पुरुष और प्रकृति के स्वभाव एक दूसरे से सर्वथा विरुद्ध हैं और सच तो यह है कि इसी कारण उनको परस्पर सम्बन्धित करने के सांख्य दार्शनिकों के समस्त प्रयत्न कृत्रिम प्रतीत होते हैं और तर्क की कसौटी पर खरे नहीं उतरते।

प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध को समझाने के लिये सांख्य मत 'अन्वयपंगुवत्' की उपमा देता है। अन्य स्थान पर सौह और चुम्बक का उदाहरण दिया गया है। परन्तु जैसा कि शंकर ने संकेत किया है, वह सांख्य की इस मौलिक मान्यता के सर्वथा विरुद्ध है कि प्रकृति स्वभावतया ही गतिशील है। पहली उपमा में क्योंकि पुरुष स्थिर है और प्रकृति अचेतन मत. उनमें किसी भी प्रकार का आदान-प्रदान संभव नहीं है। अथवा जैसा कि शंखे ने कहा है पृथक्-पृथक् वस्तुएँ केवल एक पूर्ण में ही मिल सकती हैं। प्रशस्तपाद के अनुसार प्रकृति, जोकि स्वभावतया ही गतिशील है, स्थिर नहीं रह सकती। सांख्य दार्शनिक के अनुसार "प्रकृति से अधिक मन्त्र और कोई नहीं है जोकि यह जानने पर कि वह देखी जा चुकी है वह पुनः स्वयं को पुरुष की दृष्टि के सम्मुख नहीं करती।" परन्तु अचेतन प्रकृति यह किस प्रकार जान सकती है कि पुरुष ने उसकी ओर देखना बन्द कर दिया है? पुनः सांख्य के अनुसार "जैसे ही वह यह जान जाती है कि उसकी उपस्थिति पुरुष के लिये हानिकारक है एक क्षुब्धचित्तक कुसवधू के समान यह दूर हट जाती है।"

"दोषबोधोऽपि नोपसमर्पणं प्रयानात्कुसवधूवत्।"<sup>११</sup>

यह उपमा भी अचेतन प्रकृति के तरीकों को समझाने में अनुपयुक्त है। ईश्वर कृष्ण के अनुसार पुरुष का प्रयोजन ही प्रकृति के विकास का एकमात्र कारण है। परन्तु यह समझना कठिन है कि नित्य मुक्त आत्मा किस प्रकार कोई प्रयोजन रख सकती है। यदि पुरुष स्थिर चालक है और प्रकृति अचेतन तो उनके सम्बन्ध का प्रयोजन समझ में नहीं आता और समस्त विकास यांत्रिक हो जाता है। सांख्यकारिका के अनुसार "जिस प्रकार एक नर्तकी रंगमंच पर प्रगट होकर

११. ईश्वर कृष्ण, सांख्य कारिका ६१

१७. नही, १६



नृत्य करने के पदचात् दर्शकों की उसमें रुचि न रह जाने पर नृत्य करना बन्द कर देती है उसी प्रकार पुरुष के सन्मुख अभिव्यक्ति होने के पश्चात् प्रकृति स्तब्ध हो जाती है।<sup>१०८</sup> यह उमा भी प्रकृति के उपयुक्त नहीं है क्योंकि प्रकृति प्रयोजन-हीन है। फिर, पुरुष की उपस्थिति मात्र किस प्रकार प्रकृति में कोई गति उत्पन्न कर सकती है जबकि दोनों एक दूसरे के सर्वथा विरुद्ध हैं।

सांख्य के अनुसार प्रकृति के विकास के लिये उसका पुरुष से सामीप्य आवश्यक है, परन्तु यदि प्रकृति स्वभाव से ही गतिशील है तो पुरुष से स्वतन्त्र उसकी कल्पना नहीं की जा सकती। श्री धरविन्द के शब्दों में, "सत् और उसकी चेतना शक्ति, पुरुष और प्रकृति मौलिक रूप में द्वय नहीं हो सकते। जो कुछ प्रकृति करती है वह वास्तव में पुरुष द्वारा ही किया जाता है।"<sup>१०९</sup> मायावाद के समान ही सांख्य भी भ्रमज्ञान के मूल की कोई विवेचना नहीं करता। वास्तव में सच तो यह है कि भ्रम तक बतलाई गई सांख्य की समस्याएँ एक सर्वांग भ्रष्ट के आधार पर ही दूर हो सकती हैं। एक निरपेक्ष द्वैतवाद स्वयं अपनी समुचित व्याख्या करने में असफल होता है। समस्त सीमित कारण एक परम कारण पर आधारित होते हैं। पुरुष और प्रकृति निरपेक्ष सत्ता की दो विभिन्न अवस्थिति मात्र हैं।

### साद्वनित्ज का बहुतत्त्ववाद

साद्वनित्ज के अनुसार ससार भ्रमणित चिद् बिन्दुओं (Monads) से बना है। ये चिद्-बिन्दु विभिन्न प्रकार के हैं सुप्त, स्वप्नमय और जाग्रत। भौतिक, प्राणात्मक और मानसिक में कोई निरपेक्ष भेद नहीं है बल्कि एक पर्याय्य अभिव्यक्तता है। ऐसा नहीं है कि एक ही चिद् बिन्दु में किसी भी प्रकार से विकसित हो जाने की सामर्थ्य है। समस्त अन्तर अभिव्यक्ति का अन्तर है। चिद् बिन्दु अभिभाज्य होते हुए भी गतिशील हैं। वे रूप और पदार्थ, गति और निष्क्रियता दोनों हैं। चिद् बिन्दु शक्ति के समग्र की इकाई हैं। उनमें समस्त जगत का प्रतिनिधित्व करने की क्षमता है। वे गवाक्षहीन (Windowless) हैं और अन्तर से विकसित होते हैं। वे समस्त जगत की एक सूक्ष्म प्रतिष्ठा (Micro cosm) हैं।

अन्य सभी बहुतत्ववादियों के समान साद्वनित्ज को भी एक और अनेक के सम्बन्ध की समस्या का सामना करना पड़ा क्योंकि सामंजस्य सत्ता का सार है। यदि चिद् बिन्दु गवाक्षहीन हैं तो वे कैसे एक ही जगत का अनुभव करते हैं? साद्वनित्ज का पूर्व-निर्धारित सामंजस्य (Pre-established Harmony) का नियम जगत की एकता की व्याख्या नहीं करता। वह केवल भ्रमणित समान रूप

जगत् की संभावना बतलाता है। यह माना जा सकता है कि प्रत्येक व्यक्ति संसार को अपने ही दृष्टिकोण से देखता है परन्तु विभिन्न व्यक्तियों के अनुभव के पारस्परिक घनिष्ठ आदान-प्रदान से एक सामान्य जगत के अनुभव के सत्य की अवहेलना नहीं की जा सकती। व्यक्तिगत रूप से अद्वितीय चिद्विन्दुओं में किसी सामान्य तत्व की अनुपस्थिति में पूर्वं निर्धारित सामंजस्य का नियम चिद्विन्दुवाद की समस्याओं को ढँकने के लिये एक आवरणमात्र है। अविच्छिन्नता का नियम तात्त्विक तादात्म्य चाहता है। समस्त विविधता अभिव्यक्ति की समृद्धिशीलता के कारण है।

### नागार्जुन का शून्यवाद

नागार्जुन सर्वप्रथम प्रत्येक वस्तु को सम्बन्धों में परिवर्तित कर देता है और फिर अपने चतुष्कोटि न्याय द्वारा इन सम्बन्धों की अस्तित्वप्राप्तता सिद्ध करके यह दिखलाता है कि निरपेक्ष रूप से कुछ भी सत्य नहीं है। आध्यात्मिक दृष्टिकोण से कुछ भी नहीं है, स्वयं आध्यात्मशास्त्र भी नहीं। शंकर के अनुसार ब्रह्म और जगत का सम्बन्ध अनिवर्चनीय है। नागार्जुन हम निश्चय पर पहुँचता है कि दोनों ही समान रूप से असद् और अस्तित्वहीन हैं।

परन्तु यह शुद्ध द्वन्द्वात्मक मत अनुभव पर आधारित ज्ञान का खण्डन नहीं कर सकता। सभी प्रतीतियाँ किसी सद्वस्तु की प्रतीतियाँ होनी चाहियें। शून्य से कुछ नहीं उत्पन्न हो सकता। नागार्जुन के शून्य के समान परम निषेध में जगत की व्याख्या नहीं पाई जा सकती। वास्तव में जो कुछ मानस को एक शून्य मात्र प्रतीत होता है वही चेतना के द्वारा एक असीम सम्पूर्ण ज्ञात होता है। सत उतना ही पर्याय है जितना कि असत्। श्री अरविन्द के शब्दों में, “यह स्वयं में एक कोरी गूँथता मात्र नहीं है क्योंकि एक शून्य निरपेक्ष निरपेक्ष नहीं है। हमारा एक शून्याकाश अथवा शून्य का प्रत्यय उसको जानने अथवा समझने का हमारी मानसिक असमर्थता का एक प्रत्ययजन्य चिह्न मात्र है।”<sup>१०</sup>

## श्री अरविन्द का सर्वांग मत

### जगत शक्ति का श्रीड़ा है

श्री अरविन्द के अनुसार विश्व, असीम देश और नित्य काल में स्वयं को उड़ेलती हुई असीम अस्तित्व, असीम गति और अपरिमित क्रिया की एक असीम शक्ति है। प्राचीन यूनानी दार्शनिक हेराक्लाइटस के साथ श्री अरविन्द ने यह माना है कि जगत एक शक्ति की सृष्टि है। विज्ञान, दर्शन, बुद्धि और संयोगि

द्वारा इस सत्य का समान रूप से समर्थन किया गया है। एक असीम चेतना-शक्ति समस्त वस्तुओं की सृष्टा, पालक और नाशक है। गुण और मात्रा में भेद केवल इस शक्ति के एकत्रीकरण की तीव्रता की विभिन्नता के कारण है। वह चेतना शक्ति अविभाज्य है और मानसिक चेतना के समान प्रत्येक वस्तु में स्वयं के एक समान धरा में नहीं बल्कि प्रत्येक वस्तु में एक साथ और एक ही समय में पूर्ण रूप से उपस्थित है। "त्रिया की शक्ति का रूप, प्रणाली और परिणाम भ्रमणित प्रकार से परिवर्तित होता रहता है परन्तु नित्य, मौलिक, असीम शक्ति सब में वही है।"

### शक्ति का स्वभाव

यह चेतना निश्चय ही साधारण बाह्य चेतना मात्र नहीं है क्योंकि जैसा कि मनोवैज्ञानिक अनुसंधानों ने मली प्रकार दिखा दिया है, चेतना अचेतन की गहन पतों में छिपी शक्तियों का एक नगण्य अंश मात्र है। चेतना मानसिक नहीं है यद्यपि केवल मानव ही आत्म चेतन है। यहाँ पर गहन निद्रा का विस्लेषण करते हुये शकर का चेतना और आत्मा चेतना का अन्तर अत्यन्त महत्वपूर्ण है। आत्म चेतना चेतना का एक पहलू मात्र है जोकि नित्य है और जाग्रत, स्वप्न तथा सुषुप्ति सभी अवस्थाओं में रहती है। चेतना के जड़ पदार्थ से निकलने का सिद्धान्त वर्तमान काल में खण्डित किया जा चुका है। "चेतना मस्तिष्क का प्रयोग करती है जिसको कि उसकी उर्द्धांग्मुखी प्रवृत्तियों ने उत्पन्न किया है मस्तिष्क ने चेतना नहीं उत्पन्न की है और न ही वह उसका प्रयोग करता है।" यौगिक चमत्कार असामान्य मनोविज्ञान तथा परा मनोविज्ञान में आधुनिक अनुसंधानों ने यह सिद्ध कर दिया है कि चेतना के लिये साधन अपरिहार्य नहीं है।

यह चेतना सब कहीं उपस्थित है। सर अगदीशचन्द्र वसु के प्रयोगों ने एक वैज्ञानिक आधार पर पौधों में चेतना की उपस्थिति सिद्ध कर दी और यह आश्चर्य करने के अनेक कारण हैं कि और भी अधिक सूक्ष्म यन्त्र उत्पन्न होने पर यह घातुओं के विषय में भी सिद्ध किया जा सकेगा। सभी विज्ञान इस मान्यता पर आधारित हैं कि प्रकृति में भी व्यवधान नहीं हैं। "विचार को वहाँ पर एकता मान लेने का अधिकार है जहाँ पर वह एकता प्रतीतियों के ग्रन्थ सभी वर्गों द्वारा मानी गई है और केवल एक वर्ग में निषेध नहीं की गई बल्कि केवल दुमरो की प्रपेक्षा अधिक छिपी हुई है।" वस्तु जगत की व्यवस्था में आवश्यक प्रत्येक वस्तु अस्तित्व रखती है यदि उसके अस्तित्व का तथ्यों से न तो निषेध होता है और न पृष्टि होती है। शुद्ध तर्क अपने निर्णयों की प्रामाणिकता के लिये एक अनुभव-पूर्व निश्चितता रखता है।

२१. वही, भाग १, पृष्ठ ८८

२२. वही, पृष्ठ १०३

२३. वही, पृष्ठ १०६

वैज्ञानिक अर्थशास्त्रात्मिक सभी ज्ञान ज्ञात से अज्ञात की ओर जा सकता है। अविच्छिन्नता यथार्थ भेदों के विरुद्ध नहीं है। इस प्रकार की छलांग की महत्ता में एक आस्था सभी दार्शनिक चिन्तन के मूल में है। यही जगत में कार्य करने वाली शक्ति के सभी रूपों में चेतना के अस्तित्व के श्री अरविन्द के विचार की प्रामाणिकता है।

## देश और काल

इस प्रकार "देश रूप और विषयों को एकत्रित रखने के लिये विस्तृत ब्रह्म होगा। काल रूप और विषयों को से जाते हुये आत्मशक्ति की गति के विस्तार के लिये आत्मविस्तृत ब्रह्म होगा। तब दोनों ही विद्वग्गत चिरंतन की एक ही आत्मामिथ्यता के दो पहलू होंगे।" काल का स्तर चिरंतन की नित्यता है और देश का असीम की अपरिमितता। नित्यता के अनुसार सत् की तीन विभिन्न अवस्थायें हैं। कालातीत नित्यता, काल की सर्वांगता और काल की गति। परन्तु यह सभी एक ही नित्यता है। काल और कालातीत, परिवर्तन और स्थिरता काल में घटनायें नहीं हैं। सत्ता के मौलिक तत्त्व सनातन में सदैव उपस्थित रहते हैं। इस प्रकार श्री अरविन्द के अनुसार देश और काल संशोधि के रूप नहीं हैं, न ही वे निरपेक्ष सत्ताएँ हैं और न केवल सम्बन्धों के रूप हैं। देश काल विषयक आधुनिक चतुर् आयामात्मक (Four-dimensional) सिद्धान्त के साथ श्री अरविन्द देश और काल को साने-बाने के समान परस्पर गुंथित मानते हैं। परम सत्य चेतना के लिये काल एक नित्य वर्तमान है और देश एक अविभाज्य आत्मगत विस्तार। यह सिद्धान्त आधुनिक भौतिकशास्त्र के देश काल सिद्धान्त का विरोधी नहीं है बल्कि उससे भी आगे जाता है। भौतिकशास्त्र में सापेक्षता (Relativity) और परिमाण (Quantum) के सिद्धान्तों ने यह मसी प्रकार दिखला दिया है कि इस समृद्ध जगत की विवेचना करने के अन्तिम शब्द विज्ञान के पास नहीं हैं। हीसेनबर्ग के अनियंत्रितता के सिद्धान्त (Principle of indeterminacy) ने विज्ञान में प्राचीन काल से स्थिर कार्यकारण के नियम का खण्डन कर दिया है और उसके स्थान पर एक संभावना (Probability) का मापदण्ड रख दिया है। इसी बात को आइन्स्टाइन ने विद्वद् भौतिकशास्त्र (Macrophysics) के क्षेत्र में सिद्ध किया है। इस प्रकार आधुनिक भौतिक शास्त्र एक बल शक्ति (Energy-force) के सिद्धान्त पर पहुँचता है जिसकी गतिविधियाँ यांत्रिक रूप से निश्चित नहीं हैं। हेमब्रल प्रलेक्जेंडर उसी को अपने दर्शन का आधार बना लेता है। श्री अरविन्द का दर्शन इससे आगे बढ़ा है और उसमें प्रलेक्जेंडर की समस्याओं को हल किया गया है। विज्ञान के असीम देशकालात्मक जगत के आधार में श्री अरविन्द ने एक

द्वारा इस सत्य का समान रूप से समर्थन किया गया है। एक असीम चेतना-शक्ति समस्त वस्तुओं की सृष्टा, पालक और नाशक है। गुण और मात्रा में भेद केवल इस शक्ति के एकत्रीकरण की तीव्रता की विभिन्नता के कारण है। वह चेतना शक्ति अविभाज्य है और मानसिक चेतना के समान प्रत्येक वस्तु में स्वयं के एक समान अंश में नहीं बल्कि प्रत्येक वस्तु में एक साथ और एक ही समय में पूर्ण रूप से उपस्थित है। “क्रिया की शक्ति का रूप, प्रणाली और परिणाम अग्रणी प्रकार से परिवर्तित होता रहता है परन्तु नित्य, मौलिक, असीम शक्ति सब में वही है।”

### शक्ति का स्वभाव

यह चेतना निश्चय ही साधारण बाह्य चेतना मात्र नहीं है क्योंकि जैसा कि मनोवैज्ञानिक अनुसंधानों ने मली प्रकार दिखा दिया है, चेतना अचेतन की गहन पतों में छिपी शक्तियों का एक नगण्य अंश मात्र है। चेतना मानसिक नहीं है यद्यपि केवल मानव ही आत्म चेतन है। यहाँ पर गहन निद्रा का विश्लेषण करते हुये शंकर का चेतना और आत्मा चेतना का अन्तर अत्यन्त महत्वपूर्ण है। आत्म चेतना चेतना का एक पहलू मात्र है जोकि नित्य है और जाग्रत, स्वप्न तथा सुषुप्ति सभी अवस्थाओं में रहती है। चेतना के जड़ पदार्थ से निकलने का सिद्धान्त वर्तमान काल में खण्डित किया जा चुका है। “चेतना भस्तिष्क का प्रयोग करती है जिसको कि उसकी उद्धोन्मुखी प्रवृत्तियों ने उत्पन्न किया है भस्तिष्क ने चेतना नहीं उत्पन्न की है और न ही वह उसका प्रयोग करता है।”<sup>११</sup> यौगिक चमत्कार असामान्य मनोविज्ञान तथा परा मनोविज्ञान में आधुनिक अनुसंधानों ने यह सिद्ध कर दिया है कि चेतना के लिये साधन अपरिहार्य नहीं है।

यह चेतना सब कही उपस्थित है। सर जगदीशचन्द्र बसु के प्रयोगों ने एक वैज्ञानिक आधार पर पीछे में चेतना की उपस्थिति सिद्ध कर दी और यह आशा करने के अनेक कारण हैं कि और भी अधिक सूक्ष्म यन्त्र उत्सर्ग होने पर यह धातुओं के विषय में भी सिद्ध किया जा सकेगा। सभी विज्ञान इस मान्यता पर आधारित हैं कि प्रकृति में भी व्यवधान नहीं हैं। “विचार को वहाँ पर एकता मान लेने का अधिकार है जहाँ पर वह एकता प्रतीतियों के अन्य सभी वर्गों द्वारा मानी गई है और केवल एक वर्ग में निषेध नहीं की गई बल्कि केवल दुमरो की प्रपेक्षा अधिक छिपी हुई है।”<sup>१२</sup> वस्तु जगत की व्यवस्था में आवश्यक प्रत्येक वस्तु अस्तित्व रखती है यदि उसके अस्तित्व का तर्क से न तो निषेध होता है और न पृथक् होता है। शुद्ध तर्क अपने निर्णयों की प्रामाणिकता के लिये एक अनुभव-पूर्व निश्चितता रखता है।

११. वही, भाग १, पृष्ठ ८८

१२. वही, पृष्ठ १०१

१३. वही, पृष्ठ १०६

वैज्ञानिक अथवा आध्यात्मिक सभी ज्ञान ज्ञात से अज्ञात की ओर जा सकता है। अविच्छिन्नता यथार्थ भेदों के विरुद्ध नहीं है। इस प्रकार की छलांग की महत्ता में एक आस्था सभी दार्शनिक चिन्तन के मूल में है। यही जगत में कार्य करने वाली शक्ति के सभी रूपों में चेतना के अस्तित्व के श्री अरविन्द के विचार की प्रामाणिकता है।

## देश और काल

इस प्रकार "देश रूप और विषयों को एकत्रित रखने के लिये विस्तृत ब्रह्म होगा। काल रूप और विषयों को से जाते हुये आत्मशक्ति की गति के विस्तार के लिये आत्मविस्तृत ब्रह्म होगा। अब दोनों ही विश्वगत चिरंतन की एक ही आत्मामिव्यक्ति के दो पहलू होंगे।" काल का स्तर चिरंतन की नित्यता है और देश का असीम की अपरिमितता। नित्यता के अनुसार सत् की तीन विभिन्न अवस्थाएँ हैं। कालातीत नित्यता, काल की सर्वांगता और काल की गति। परन्तु यह सभी एक ही नित्यता है। काल और कालातीत, परिवर्तन और स्थिरता काल में घटनावें नहीं हैं। सत्ता के मौलिक तत्त्व सनातन में सदैव उपस्थित रहते हैं। इस प्रकार श्री अरविन्द के अनुसार देश और काल संशोधि के रूप नहीं हैं, न ही वे निरपेक्ष सत्ताएँ हैं और न केवल सम्बन्धों के रूप हैं। देश काल विषयक आधुनिक चतुर् आयामात्मक (Four-dimensional) सिद्धान्त के साथ श्री अरविन्द देश और काल को ताने-बाने के समान परस्पर गुंफित मानते हैं। परम सत्य चेतना के लिये काल एक नित्य वर्तमान है और देश एक अविभाज्य आत्मगत विस्तार। यह सिद्धान्त आधुनिक भौतिकशास्त्र के देश काल सिद्धान्त का विरोधी नहीं है बल्कि उससे भी आगे जाता है। भौतिकशास्त्र में सापेक्षता (Relativity) और परिमाण (Quantum) के सिद्धान्तों ने यह भली प्रकार दिखला दिया है कि इस समुद्र जगत की विवेचना करने के अन्तिम शब्द विज्ञान के पास नहीं हैं। हीसेनबर्ग के अनियंत्रितता के सिद्धान्त (Principle of indeterminacy) ने विज्ञान में प्राचीन काल से स्थिर कार्यकारण के नियम का खण्डन कर दिया है और उसके स्थान पर एक सम्भावना (Probability) का मापदण्ड रख दिया है। इसी बात को आइन्स्टाइन ने विश्व भौतिकशास्त्र (Macrophysics) के क्षेत्र में सिद्ध किया है। इस प्रकार आधुनिक भौतिक शास्त्र एक बल शक्ति (Energy-force) के सिद्धान्त पर पहुँचा है जिसकी गतिविधियाँ यांत्रिक रूप से निश्चित नहीं हैं। सेमुअल ब्लैक्जैण्डर उसी को अपने दर्शन का आधार बना लेता है। श्री अरविन्द का दर्शन इससे आगे बढ़ा है और उसमें ब्लैक्जैण्डर की समस्याओं को हल किया गया है। विज्ञान के असीम देशकालात्मक जगत के आधार में श्री अरविन्द ने एक

प्रतिबंधनीय अमीम और देश कालातीत सत्ता की ओर संकेत किया है। तन्त्र के साथ श्री भरविन्द ने शिव और कानी, सत् और संभूति दोनों को माना है। उसने भौतिकवाद और प्राणवाद को समान रूप से एकांगी मानकर छोड़ दिया है। ब्रह्म और माया परम सद्बस्तु के समान रूप से यथार्थ पहलू हैं। विद्यावाद का सिद्धान्त यह दिसलाता है कि किस प्रकार प्रकृति, जोकि अपने प्रारम्भिक रूप में अचेतन है, क्रमशः चेतन और आत्मचेतन स्तरों पर विकसित होती है। यदि प्रकृति पूर्णतया अचेतन है तो उससे महल और महकार कैसे निकलते हैं ? जो कुछ विवर्तित होता है वह निवर्तित भी होना चाहिये और इस कारण प्रकृति की अचेतनता केवल एक आवरण मात्र है जिसको वह क्रमशः हटाती है। श्री भरविन्द के अनुसार सांख्य सिद्धान्त के पीछे भूल विचार आत्मा और प्रकृति का बाह्य रूप से विरोधी स्वभाव है परन्तु यह द्वैत अन्तिम नहीं है।<sup>१६</sup> आत्मा और आत्मा, आत्मा और प्रकृति निरपेक्ष सत्ता में दोनों की एकता है। पुरुष और प्रकृति केवल सभी सम्बन्धित हो सकते हैं जबकि वे एक ही सद्बस्तु के भिन्न-भिन्न पहलू हैं।

परन्तु शंकर के दर्शन जैसा एक निपेधात्मक अद्वैत सारंग की समस्याओं का कोई हल नहीं है। शंकर के अध्यासवाद के विरुद्ध श्री भरविन्द ने एक "विरागत यथार्थवाद" की स्थापना की है। शंकर के समान ही उसने जगत की असत्यता को समझाने के लिये स्वप्न की उपमा के प्रयोग का विरोध किया है। स्वप्न भी असद् नहीं है। केवल अन्य अवस्थाओं द्वारा उनके निषेध के आधार पर उनका परित्याग नहीं किया जा सकता। निर्वाण का अनुभव ससार के अनुभव की असत्यता को सिद्ध नहीं करता जैसा कि क्षुब्धवादी भूल से मान लेते हैं। न तो स्वप्न और न जीवन ही अमत्य है। अपने पक्ष की पुष्टि के लिये श्री भरविन्द ने स्वप्न का एक महत्वपूर्ण विश्लेषण उपस्थित किया है। यहाँ तक वह शंकर से सहमत है। परन्तु फिर वह पारमार्थिक दृष्टिकोण से जगत के मिथ्यात्व के सिद्धान्त का विरोध करता है स्थिरता का सत्य साथ ही साथ उपस्थित परिवर्तन के सत्य का निषेध नहीं करता। व्यावहारिक और आध्यात्मिक सत्यों में कोई निरपेक्ष खाई नहीं है यद्यपि आध्यात्मिक स्तर निश्चय ही व्यावहारिक से उच्चतर है। श्री भरविन्द ने सिद्ध किया है कि किस तरह शंकर द्वारा प्रयुक्त घट आकाश, सर्प रज्जु, मृगतृष्णा, रजत सीप; इत्यादि की उपमाएँ दूसरे पर आरोपित वस्तु के अस्तित्व की पूर्वमान्यता पर आधारित हैं और इस कारण ससार की असत्यता को सिद्ध नहीं करती। मानस यथार्थ अनुभव से ही अयथार्थ मानसिक प्रतिमाएँ बनाता है। सद् सत् की सद्शक्ति द्वारा उत्पन्न वस्तुएँ स्वयं भी सद् होनी चाहियें। जैसा कि श्री भरविन्द ने लिखा है, "चेष्टा, गति, क्रिया, सृष्टि में जो कुछ है वह ब्रह्म

है; संभूति मत् की एक गति है; काल सनातन की एक अभिव्यक्ति है।<sup>११</sup> माया के सृष्टा के रूप में ईश्वर, यथार्थ प्रतीतियों के रूप में संसार और मोक्ष की खोज करते हुए व्यक्ति असद् नहीं हो सकता।

कान्ट और बुद्ध तर्क तथा सीमित रहते हैं, शंकर ने तर्क और संबोधि के सधर्प को बनाये रखा है, श्री अरविन्द ने स्वयं संबोधि में ही तर्क के लिये स्थान पाया है। भौतिक जगत का निषेध करने वाला दर्शन हमारे युगवर्ष के विद्वद् है। हमारे युग के दर्शन को यहीं और अभी हमारी समस्याओं का हल निकालना चाहिये, उनको असद् ग्रहण छोड़ न देना चाहिये। आज हमें चिरंतन सत्य के विविध रूपों को हमारे युग की माँगों के अनुसार नया जामा पहनाना होगा। यहीं पर श्री अरविन्द का दर्शन शंकर तथा अन्य दार्शनिकों के सिद्धान्तों से श्रेष्ठ है। वह केवल आध्यात्मशास्त्र की ही नहीं बल्कि व्यक्तिगत और सामाजिक जीवन की समस्याओं को भी हल करता है। उसमें व्यावहारिक और आध्यात्मिक के बीच की खाई को भर दिया गया है। भौतिकशास्त्र वस्तु जगत के रहस्यों का उद्घाटन करता है। मनोविज्ञान मानव के व्यवहार और अन्तर्जगत का अध्ययन करता है। आध्यात्मशास्त्र को इन सभी के तथ्यों का एक उच्चतर सत्य में समावेश करना चाहिये। श्री अरविन्द का दर्शन हमारे युग में ज्ञान विज्ञान की विभिन्न शाखाओं के सत्य का निरोध नहीं करता बल्कि सद्वस्तु के एक सर्वांग दर्शन में उन सबको समाहित करके उनकी व्याख्या करता है। मायावाद सृष्टि की समस्या का कोई सुलभाय नहीं है। वह अनिष्टों को सुलभाता नहीं बल्कि उनकी उपेक्षा करता है। दार्शनिक समस्याओं के एक यथार्थ हल को ईश्वर, जगत और व्यक्ति के सत्तों की व्याख्या ही नहीं करनी है बल्कि उनको एक सर्वांग पूर्ण में बाँधना भी है। अपने सृष्टि के सिद्धान्त में श्री अरविन्द ने केवल अन्य सिद्धान्तों की सीमाएँ ही नहीं दिखलाई हैं बल्कि उनके सत्तों को भी माना है। अस्तित्व, चेतना और आनन्द के दृष्टिकोण से जगत प्रमद। माया, प्रकृति और मीला है। अतः जगत के एक सर्वांग दर्शन के लिये ये सभी एक ही सत्य के विभिन्न पहलू हैं। श्री अरविन्द के अनुसार जगत केवल माया और प्रकृति ही नहीं बल्कि सीला भी है।<sup>१२</sup>

### त्रिविध अभिव्यक्ति

श्री अरविन्द के अनुसार जगत अतिमानस चैतन्य की त्रिविध एकाग्रता का परिणाम है। सृष्टा अतिमानस में ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान का अन्तर नहीं है। इस

२६. वही पृष्ठ २०२

२७. "सीला श्रीरा, आत्म का आनन्द, कवि का आनन्द, शशिनेता का आनन्द, चिरवीचन-मय, सर्व अगुण वस्तुओं की आत्मा से गन्तव्य का आनन्द, उस आत्म-सृष्टि और उस आत्मा-भिव्यक्ति के आनन्द मात्र के हेतु स्वयं को स्वयं में पुनः पुन उत्पन्न करने हुये स्वयं श्रीरा, स्वयं, प्रसादी और स्वयं ही श्रीरात्म है।"



सन्तुलित एकाग्रता से भौतिक, प्राणायामिक और मानसिक सत्ता की सृष्टि केन्द्रीकरण, चेतना की एक असमान एकाग्रता और शक्ति के विविध विभाजन के कारण है जिसमें आत्म विभाजन अथवा उसके व्यवहारिक प्रतीति जगत का उद्गम है। सर्व प्रथम ज्ञाता स्वयं को ज्ञान में विपरीत के रूप में एकाग्र रखता है और अपनी चैतन्य शक्ति को अपने रूप में अपने से सत्त्व अभिव्यक्त होती हुई, उसमें कार्य करती हुई, स्वयं में वापस लौटती हुई और फिर पुनः प्रकट होती हुई पाता है। फिर इससे ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान; आत्मा, माया और आत्मा की सभूति का विभाजन होता है। इसके पश्चात् चेतन आत्मा की उसके प्रत्येक रूप में पुनरावृत्ति होती है। अब, यहाँ तक अनेक की ज़ीड़ा यथार्थ है। यह अतिमानस की सृष्टि है। वह मानस को सृष्टि के साधन के रूप में प्रयोग करता है। अतः कुछ भाग बढ़कर के तृतीय अवस्था में मानस अज्ञान का स्तर बन जाता है जोकि वस्तुओं में निरपेक्ष विभाजन उत्पन्न करता है। इस प्रकार अतिमानस की जगत की स्थापना करने वाली चेतना की तीन अवस्थाएँ हैं। “प्रथम वस्तुओं की स्वाभाविक एकता की स्थापना करती है; द्वितीय अनेक की एक और एक की अनेक में अभिव्यक्ति के लिये उस एकता में संशोधन करती है; तृतीय एक विविध व्यक्तित्व के विकास के लिये जोकि अज्ञान की क्रिया के कारण हममें निम्न स्तर पर एक पृथक् ‘मह’ का भ्रम बन जाता है, उस अवस्था को और भी संशोधित करती है।”<sup>१६</sup> परन्तु फिर भी, प्रथम सच्चिदानन्द की चेतना का शुद्ध एकीभूत रूप नहीं है क्योंकि वह देश काल से परे है और केवल बीज रूप में ही जगत को धारण करती है। दूसरी और वह सच्चिदानन्द की एक सर्वग्राही, सर्वाधिकारी और सर्वविधायक समान आत्माभिव्यक्ति है। परन्तु यहाँ कोई वैयक्तिकरण नहीं है। वह चेतन पुरुष की यथार्थ ज़ीड़ा है। ये तीनों अवस्थाएँ एक ही सत्य पर कार्य करने की विविध पद्धतियाँ हैं। परस्पर विरुद्ध सृष्टि के सिद्धान्तों की समस्याएँ इनमें से किसी एक पर विशेष बल देने के कारण उत्पन्न होती हैं। श्री अरविन्द का अतिमानस की विविध अवस्थाओं का विचार अद्वैत, विशिष्टाद्वैत और द्वैत के सिद्धान्तों में एक समीचीन सामंजस्य प्रस्तुत करता है। यह स्मरणीय है कि श्री अरविन्द ने एक उच्चतर और निम्नतर भावा, एक उच्च और निम्न प्रकृति में स्पष्ट भेद किया है। वैयक्तिकता की तृतीय अवस्था स्वयं अज्ञान नहीं है यद्यपि अज्ञान उसका परिणाम हो सकता है। वह एक एकता में एक प्रकार का आनन्दमय द्वैत है जो कि मानस की क्रिया द्वारा अज्ञान का विशेष द्वैत बन जाता है। अतिमानस ज्ञान में ग्रहण और निरीक्षण की दोहरी शक्ति को लेकर आगे बढ़ता है। सारभूत एकाग्रता से लेकर परिणामस्वरूप अनेकता तक वह समस्त वस्तुओं को अपने अनेक पहलुओं में एक के रूप में स्वयं में आत्मसात कर लेता है और अपने संकल्प तथा

ज्ञान के विषयों के रूप में स्वयं में सब वस्तुओं को पृथक्-पृथक् देखता है ।

माता

तन्त्र और शक्ति दर्शन के साथ श्री भरविन्द ने देवी शक्ति को माता कहा है । यह सच्चिदानन्द की चेतना शक्ति है और सृष्टि के बहुत ऊपर है । अपने व्यक्तिगत, सार्वभौम और सर्वातिशायी, त्रिविध रूपों में वह मानव और प्रकृति में मध्यस्थता करती है, जगत की सृष्टि करती और उसको परम से जोड़ती है । इस शक्ति की चार प्रमुख धाराएँ हैं जिनका श्री भरविन्द ने माता के विभिन्न व्यक्तित्वों के रूप में वर्णन किया है यथा महेश्वरी, महाकाली, महालक्ष्मी और महासरस्वती । श्री भरविन्द के शब्दों में, "महेश्वरी विश्व-शक्तियों की विस्तृत रूप रेखा को निर्धारित करती है । महाकाली उनके वेग और शक्ति का चालन करती है । महालक्ष्मी उनकी शक्ति और शक्ति का पता लगाती है परन्तु महा-सरस्वती उनके संगठन और कार्य के विस्तार, प्रशंसा के परस्पर सम्बन्ध और शक्तियों के प्रभावोत्पादक संगठन तथा परिणामों और पूर्ति की अभ्यर्थना यथार्थता को अभ्यक्षता करती है ।"<sup>१</sup> इन चार मुख्य शक्तियों के अतिरिक्त माता की और भी असंख्य शक्तियाँ हैं । हमारा समूह जगत भ्रष्ट, परमाणु और शक्ति मात्र की असंख्य रचनाओं का परिणाम नहीं है । वह विश्वमाता की सृष्टि है जोकि केवल ऊपर से ही शासन नहीं करती बल्कि व्यक्तिगत और निर्व्यक्तिक दोनों ही रूपों में नीचे भी उतरती है । इस प्रकार श्री भरविन्द ने सृष्टि में भगवद् कृपा का समावेश किया है ।

लीला

यदि हम पूर्ण सत् में प्रयोजन को मान सकते हैं तो इस जगत् की पृष्ठभूमि में मूल प्रयोजन लीला है । जिस प्रकार माया के प्रत्यय में अस्तित्व के पहलू पर और प्रकृति के प्रत्यय में चेतना-शक्ति पर बल दिया गया है उसी प्रकार आनन्द के दृष्टिकोण से जगत सच्चिदानन्द की लीला है । वह देवी पुरुष और देवी प्रकृति की शाश्वत त्रीडा, शिव और काली का अमर नृत्य है । इस प्रकार श्री भरविन्द ने देवी सत्ता की सहज आत्मामिव्यक्ति, प्रयोजनहीन-प्रयोजन और जगत के 'वयो' की व्याख्या की है । माया और प्रकृति के मिथ्यान्त देवी सत्ता के आनन्द पक्ष की व्याख्या करने में असमर्थ है । माया और प्रकृति के पीछे परम की लीला है । वह कोई इच्छा पूर्ति की क्रिया नहीं है क्योंकि ऐसा होने पर ईश्वर अपूर्ण सिद्ध होगा । परन्तु फिर भी वह कोई अर्थहीन त्रीडा नहीं है क्योंकि यह मानने पर भी सच्चिदानन्द दोषपूर्ण हो जाता है । सृष्टि न तो एक अपूर्ण व्यक्ति है और न

## १०८ श्री भरविन्द का सार्वांग दर्शन

जगत से परे कोई देव । जगत गूढ़ता की सीना है । वह सत्य की चेष्टा से नहीं  
बलि उगरी स्वयं की प्रकृति के कारण देवी चेतना की एक सहज अभि-  
व्यक्ति है ।

अभिव्यक्ति

जगत, अपने विरोधी में अपना साक्षात्कार करने के लिये, सच्चिदानन्द का  
आत्मगोचन है । सच्चिदानन्द अतीत सत्, चिद, आत्म-गानक शक्ति, आनन्द और  
एकता है । दूसरी ओर, जगत में हम सभी आत्माएँ, सीमित चेतनाएँ,  
परमाणुओं की अवस्था, गुण दुर्ग और तटस्थता की एक अस्त-व्यस्त गति  
ओर अन्त में शक्तियों ओर जीवों में अस्मांस्वरूप पाते हैं । ये दोनों ही उसके दो  
रूप हैं । जगत अपने विरोधी में अपना साक्षात्कार करने के लिये सच्चिदानन्द के  
आनन्द की अभिव्यक्ति है । सम्पूर्ण सृष्टि ओर सम्पूर्ण इस आत्मामिव्यक्ति के प्रति-  
रिक्त ओर कुछ नहीं है ।" बालक की चीज़ प्रपञ्च यदि ही आत्मामिव्यक्ति न  
तो एक प्राप्त ध्येय को प्राप्त करने के लिये किसी योजना के अर्थ में  
प्रयोजनमय है ओर न निरर्थक के अर्थ में प्रयोजनहीन । पूर्ण सद्बस्तु गतिहीन  
नहीं है । गति उसमें है यद्यपि वह गति में नहीं है । वह स्थिर भी है ओर गति  
शील भी है । वह काल में है ओर कालातीत भी है । "निर्माण करने प्रपञ्च  
निमित्त होने के सामान्य अर्थों में निरूपण न तो सृष्टि करता है ओर न गूजित ही  
है । हम केवल सत् के जो कुछ वह गार रूप में पहले से ही है वही रूप ओर गति  
ग्रहण करने के अर्थ में ही सृष्टि की बात कर सकते हैं ।" इस प्रकार  
श्री भरविन्द का दर्शन सृष्टि के सिद्धान्त के विरुद्ध सभी परम्परागत आक्षेपों से  
मुक्त : अतिमानस

सर्वेश्वरवाद ईश्वर की आन्तरिकता पर, देववाद (Deism) उसकी  
प्रतिपायता पर ओर ईश्वरवाद उसके व्यक्तित्व पर समार्थ ही बल देता है । परन्तु  
ये सभी मत समान रूप में एकांगी हैं । ईश्वर अन्तःस्थ ही नहीं बल्कि प्रतिपायी  
भी है, व्यक्तित्वमय ही नहीं बल्कि निर्व्यक्तिक भी है । वह मानव में भी है ओर  
जगत में भी, यद्यपि ये दोनों मिलकर भी उसको समाप्त नहीं करते । देववाद  
ईश्वर ओर जगत में एक गहरी साई बना देता है । सर्वेश्वरवाद दोनों को एक  
कर देता है । श्री भरविन्द ने जगत को देवी चेतना की एक अभिव्यक्ति माना  
है । देवी सत्ता के पूर्णतया विरुद्ध प्रतीत होने वाला जड़ रूप ही अभिव्यक्ति का  
सर्वोत्तम साधन है क्योंकि पूर्ण निर्वर्तन पूर्ण विरोध में ही सम्भव है । यह

३०. श्री भरविन्द : द साइकिल डिवाइज, भाग १, पृष्ठ १८४  
३१. यदी, पृष्ठ ४७

‘भौतिक रूप सत्य है क्योंकि “जो कुछ सृजित है वह उसका और उसमें ही होना चाहिये और जो पुष्टतया यथार्थ के सार से बना है वह स्वयं भी यथार्थ होना चाहिये।”’

ससीम की अससीम द्वारा सृष्टि के लिये एक निर्देशक और सक्रिय शक्ति आवश्यक है जोकि अससीम संभावनाओं में से विशेष वस्तुओं की रचना करे। परन्तु यह शक्ति मानस नहीं है। बर्कले का “प्रत्यक्ष ही सार है” का सिद्धान्त यथार्थ जगत की व्याख्या नहीं करता। तार्किक क्रम सदैव आध्यात्मिक क्रम का प्रतिनिधित्व नहीं करता क्योंकि अनुभव के विभिन्न स्तरों पर स्वयं तर्क भी परिवर्तित हो जाता है। प्रत्यक्ष का विषय होने के पूर्व किसी वस्तु का अस्तित्व ज्ञात नहीं होता, केवल इस तथ्य से यह परिणाम नहीं निकलता कि प्रत्यक्ष ही वस्तुओं का सार है। फिर टी० एच० वीन का विश्व-मानस तो एक मिथ्या नाम मात्र है। मानस सत्यो को प्रतिबिम्बित करने वाला एक दर्पण है। वह अनुभव के यथार्थ तथ्यों के आधार पर कार्य करके ही सत्यों को जान सकता है। एक अससीम मानस एक मानसिक सृष्टि के दोषों से परिपूर्ण जगत ही उत्पन्न करेगा। अतः हेगेल के ‘रचनाशील प्रत्यय’ के विरुद्ध श्री अरविन्द ने उसको ‘यथार्थ-प्रत्यय’ (Real-Idea) कहना पसन्द किया है जोकि “यथार्थ सत् को अभिव्यक्त करने वाली, यथार्थ सत् से उत्पन्न और उसकी प्रकृति में भाग लेने वाली चेतन शक्ति का एक प्रभाव है।” सच्चिदानन्द निरपेक्ष प्रत्यय नहीं है। वह केवल सत् और चेतन ही नहीं बल्कि आनन्द भी है।

श्री अरविन्द के अनुसार सच्चिदानन्द और विद्व, ज्ञान और अज्ञान के मध्य की कड़ी अतिमानस (Supermind) है। “हम उसे अति मानस अथवा सत्यचेतना कहते हैं क्योंकि वह एक मानसिकता से श्रेष्ठ तत्त्व है और वस्तुओं की एकता और भौतिक सत्य में रहता, कार्य करता और घाते बढ़ता है, मानस के समान उनकी प्रतीति और रूपारमक विभाजनों में नहीं रहता।”<sup>११</sup> देशकालातीत से देशकालमय पर पहुँचने के लिये अतिमानस एक तार्किक आवश्यकता है। वह एक ज्ञान-संकल्प अथवा चेतन-शक्ति है। वह स्वयं सच्चिदानन्द का गतिशील पहलू है। वह ईश्वर का आत्म-ज्ञान और आत्म शक्ति है।

श्री अरविन्द के अनुसार जो कुछ हम जान सकते हैं उसमें सबसे पहले अविभाज्य सत्ता है; दूसरे, उसकी एकता है एकीभूत सब कुछ का विस्तार और तीसरे सत्य-चेतना में उसका दृढ़ आत्मविस्तार है जोकि उस फँलाव को आत्म सात और धारण करता है और उसको एक यथार्थ विशृंखलता होने से बचाता है। यह है अतिमानस, सत्य-चेतन, यथार्थ-प्रत्यय जोकि स्वयं को और संभूति को जानता है। इस प्रकार अतिमानस एकात्मक चेतना और मानस के बीच है।

१२. वही, भाग २, पृष्ठ २२

१३. वही, भाग १, पृष्ठ १७४

यह देवी शक्ति के अवरोहण में चतुर्थ और हमारे आरोहण में भी चतुर्थ है। सत्य-चेतना के अपने प्रत्यक्ष अनुभव, मानसिक चेतना से उसकी तुलना तथा धन्त में वेदों और उपनिषदों के निर्देशों से श्री अरविन्द अतिमानस के इस प्रत्यय पर पहुँचा है। अतिमानस विश्व से परे नहीं है।<sup>१४</sup> श्री अरविन्द का विचार है कि उससे पूर्व दार्शनिकों का अतिमानस के विषय में कोई निश्चित विचार नहीं था। गीता के कृष्ण केवल एक अधिमानस देव हैं। इस प्रकार चेतना के क्रम में अतिमानस परम्परागत वेदान्त के ब्रह्म से कहीं अधिक उच्च है।<sup>१५</sup>

अतिमानस देवी विज्ञान है जोकि जगत का सृजन, पोषण और शासन करता है। उसमें विचारों, सकल्पों और शक्तियों में संपर्क नहीं है क्योंकि सभी एक ही चेतना से सम्बद्ध हैं। अतिमानस सृष्टा है। वह सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, घटघटवासी, विमु और अन्तर्यामी है। उसमें ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय का कोई अन्तर नहीं है। वह समस्त त्रिपुटियों का आधार है। यह अतिमानस किस प्रकार जगत की सृष्टि करता और उसके विकास का निर्देश करता है इसका विवेचन हम अगले अध्याय में करेंगे।

१४. "अति मानसिक और विश्वासीय सत्ता एक ही नहीं है।"

श्री अरविन्द : गीताई, प्रथम गीरीय, पृष्ठ १०४

१५. "मैं ब्रह्म-चेतना में तीन दिन में पहुँच गया परन्तु अति मानसिक स्तर पर पहुँचने में एक दशाब्द का समय लग गया।"

—श्री अरविन्द : मेजर इण्डिया, अगस्त १९२२, पृष्ठ ९

## विकास

“सार रूप में समस्त विकास चेतना की शक्ति को अभिव्यक्त सत् में प्रवृत्त देना है ताकि वह जो कुछ अभी तक अभिव्यक्त नहीं है उसको उच्चतर तीव्रता में, जड़ से जीवन, जीवन से मानस, मानस से आत्मा तक उठाया जा सके।”

— श्री अरविन्द<sup>१</sup>

विकास एक ऐसा सध्य है जिसके लिये धन और अधिक प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। ग्रीसवाल्ड स्पैंगलर जैसे दार्शनिकों के विकास विरोधी तर्क अब गये बीते हो गये हैं। विकास का सिद्धान्त मानव ज्ञान के लगभग सभी क्षेत्रों में ग्रहण कर लिया गया है। स्वयं दर्शन के क्षेत्र में भी अनेक प्रकार के सिद्धान्त प्रस्तुत किये गये हैं जिनकी तर्कपूर्ण समीक्षा की आवश्यकता है ताकि एक बुद्धि-सम्मत और अनुभव से प्रतिपादित सिद्धान्त पर पहुँचा जा सके।

सायड मॉर्गन के अनुसार “विकास वह नाम है जोकि हम सभी प्राकृतिक घटनाओं में क्रम की विस्तृत योजना को देते हैं।”<sup>२</sup> परन्तु इस योजना को अर्थार्थ रूप में सर्वप्राप्ति बनाने के लिये इस व्याख्या को भागे बँटाकर उसमें मानस और आत्मा की घटनाओं को भी सम्मिलित करना पड़ेगा। विकास के सिद्धान्त को सत्ता के सभी स्तरों, जड़, प्राण, मानस और आत्मा का क्रम और प्रयोजन खोजना होगा और इस सामान्य योजना के अनुरूप ही भविष्य की प्रगति की भी कल्पना करनी पड़ेगी। इस प्रसंग में हम श्री अरविन्द के सिद्धान्त का मूल्यांकन करने से पूर्व विकास के अन्य सिद्धान्तों की विवेचना करेंगे।

१. श्री अरविन्द : द साइड डिवाइज, भाग २, पृष्ठ ६३८

२. सायड मॉर्गन : एमर्जेंट एवाल्यूशन, पृष्ठ १

## यन्त्रवादी सिद्धान्त

चार्ल्स डार्विन

चार्ल्स डार्विन जीवशास्त्र के क्षेत्र में विकास के यन्त्रवादी सिद्धान्त का सबसे बड़ा समर्थक है। उसके सिद्धान्त के मुख्य सूत्र "अस्तित्व के लिये सघर्ष" और "योग्यता की विजय" हैं। विभिन्न प्रकार के वातावरण से यन्त्रवात् अनुरूपता के कारण एक सामान्य स्रोत से विभिन्न प्रकार के जीवित प्राणी विकसित होते हैं। इन भेदों के मुख्य कारण व्यक्ति के अपने जीवन में अनुभव और व्यवहार नहीं बल्कि उसमें स्थित जीवाणुओं के अन्तर्गत भेद हैं। डार्विन के अनुसार, वातावरण का प्रभाव अप्रत्यक्ष रूप में अर्थात् विशेष वातावरण के प्रतिकूल गुणों के उन्मूलन और अनुकूल गुणों की प्रतिष्ठा के द्वारा होता है। इस प्रकार छोटे और अस्पष्ट परिवर्तन होते हैं जिनके कालावधि में क्रमशः एकत्रित हो जाने से एक ही उद्गम से निकली अनेक शाखाओं में बड़ा अन्तर पड़ जाता है।

परन्तु बीसमैन तथा अन्य मनोवैज्ञानिकों की वशानुक्रम के विषय में नवीनतम खोजों ने यह दिखला दिया है कि एक पीढ़ी के परिवर्तन वशानुक्रम द्वारा दूसरी पीढ़ी में नहीं पहुँचते। परन्तु परिवर्तन आरुस्मिक होते हैं जिनसे कि विकास में नव्योत्क्रान्ति के सत्य की पुष्टि होती है। सच तो यह है कि विकास नव्योत्क्रान्तिपुक्त होना ही चाहिये। यन्त्रवात् विकास एक आरम विरोधी बात है। मूल्य की नवीनता के लिये नव्योत्क्रान्ति का होना आवश्यक है। डार्विन के सिद्धान्तों में दूसरा दोष विभिन्न स्तरों को जोड़ने वाली कड़ियों की अनुपस्थिति है जिससे कि निरन्तरता में आघात उत्पन्न हो जाता है और जिनको डार्विन अपनी समस्त सग्रहीत सामग्री द्वारा भी जोड़ नहीं सका। यह तथ्य भी नव्योत्क्रान्तिवाद के पक्ष में जाता है क्योंकि उसमें नवीनता होते हुये भी निरन्तरता रहती है। फिर विकास का सीधा क्रम भौतिक स्तरों की व्याख्या कर सकता है अन्यो की नहीं क्योंकि प्रत्येक स्तर के अपने नियम होते हैं।<sup>१</sup> अन्त में यन्त्रवाद विकास के 'वर्षों' की व्याख्या नहीं करता जोकि किसी भी सिद्धान्त के लिये आवश्यक है। योग्यता की विजय का सिद्धान्त एकांगी है क्योंकि जीवन में सघर्ष और विरोध के साथ-साथ प्रेम, सहयोग और सहानुभूति भी हैं।

हर्बर्ट स्पेन्सर

हर्बर्ट स्पेन्सर भी विकास के अपने दार्शनिक सिद्धान्त को यन्त्रवाद पर आधारित करता है। वह सत्ता के प्रत्येक स्तर की शक्ति के केन्द्रीकरण और विशुद्धतन द्वारा व्याख्या करता है। जड़ पदार्थ अविनाशी है, गति विरतन है।

१. "प्रत्येक स्तर के अपने सत्य हैं।" — श्री भरविन्द : साइट्स ऑन योग, पृष्ठ ५

शक्ति की निरन्तरता ही परम मौलिक सत्य है। प्रकृति में जड़ पदार्थ और गति का सतत् पुनर्वितरण होता रहता है। समस्त विश्व विकास और विनाश की दोहरी प्रक्रिया में रत है। विकास में जड़ का संगठन और गति का वितरण होता है। विनाश में जड़ का विभूखलन और गति का सकोच होता है। विकास में जड़ पदार्थ अनिश्चित असामंजस्यपूर्ण एक रसता से एक निश्चित सामंजस्यपूर्ण द्विविधता पर पहुँचता है। इस प्रक्रिया में गति का भी एक समानान्तर रूपान्तरण होता है। स्पेन्सर प्रकृति के प्रत्येक क्षेत्र और मानसिक जीवन के सभी विभागों से उदाहरण देकर इस सिद्धान्त की पुष्टि करता है। जब विकास एक अनुलघनीय सीमा पर पहुँचता है तब उसमें स्वभावतया विनाश प्रारम्भ होता है, इस प्रकार चक्र चलता रहता है।

परन्तु इस प्रकार की यंत्रवत् प्रगति में कोई प्रयोजन नहीं है और वह जड़ और जीवन के क्षेत्र की व्याख्या करने में भी असमर्थ है। भ्रान्तिक सम्बन्धों की बाह्य सम्बन्धों से सतत् अनुकूलता के रूप में जीवन की व्याख्या करना इस बाह्य रूप से निष्प्रयोजन प्रगति के पीछे छिपे प्रकृति के यथार्थ प्रयोजन को खो देता है। मानसिक और आध्यात्मिक तथ्यों की व्याख्या करने के लिये शक्ति का आध्यात्मिक होना चाहिये जिसकी गति यंत्रवत् संगठन और विभूखलता से कहीं अधिक गहन है।

## नव्योत्क्रान्तिवादी विकास

### सेमुएल अल्वजैण्डर

अल्वजैण्डर के अनुसार समस्त सीमित जीव “किसी अर्थ में देश और काल की रचनाएँ हैं।” काल देश-काल के बीच में ही अन्तस्थ प्रेरक है। काल की देश पर प्रक्रिया से सीमित गति उत्पन्न होती है। इस सीमित गति के पुनः संगठन से कुछ गहन ‘गति समूह’ बनते हैं जोकि मौलिक गुणों सहित जड़ पदार्थ को उत्पन्न करते हैं। इन गतिविधियों में और भी गहनता बढ़ने पर गौण गुणों सहित जड़ पदार्थ की उत्पत्ति होती है। इस मौलिक और गौण गुणों सहित जड़ पदार्थ में गति की विविधता और गहनता बढ़ने पर जीवन का प्रादुर्भाव होता है। अन्त में पर्याप्त जटिल जीवित रचना में मानस का उदय होता है। परन्तु मानस ही अन्तिम सृष्टि नहीं है क्योंकि कोई कारण नहीं है कि क्यों विकास उसके साथ रुक जाय। मानस से देवता (Deity) का उदय होता है और देवता से देवता के देवता का तथा इस प्रकार यह क्रम चलता रहता है। वह स्मरणीय है कि अल्वजैण्डर बहुधा देवता का अर्थ भावी सृष्टि से लगाता है।

इस प्रकार के सिद्धान्त में प्रथम समस्या विकास के “क्या” के विषय में उठती है। देश-काल विकास के सभी स्तरों की व्याख्या नहीं करते। यदि प्रत्येक नवीन मूल्य देश-काल की एक यंत्रवत् गहनता के कारण उत्पन्न होता है तो



विकसित पदार्थों में गुण के साधारण पर कोई ध्यान नहीं रहता। एक वस्तु जिसकी दूसरी वस्तु के द्वारा पूर्णतया व्याख्या की जा सकती है निश्चय ही उसमें उच्चतर नहीं है चाहे वह कितनी ही अधिक गहरी क्यों न हो। उच्च की निम्न व्याख्या सत्य से नितान्त विपरीत प्रक्रिया है। फिर, जो बुद्ध विवर्तनशील है उसका निवर्तन (Involution) भी अवयवभावी है। चेतन अचेतन से विकसित नहीं हो सकता जब तक कि वह उसमें पहुँचे में उपस्थित न हो। यदि शक्ति अचेतन नहीं हो सकती क्योंकि तब वह समस्त जगत का साधारण नहीं हो सकती जिसमें कि केवल जड़ ही नहीं बल्कि प्राण, मानस तथा अस्तित्व के धीरे भी उच्चतर स्तर हैं। अलैवर्जेंडर का देन-बाल एक दृष्टि है जिसमें दो विभिन्न गुणों के पदार्थों की उत्पत्ति नहीं हो सकती। प्रत्येक वस्तु की देन-बाल के शब्दों में समवत् व्याख्या करने से प्रश्रिया की अपरिवर्तनीयता स्थिर नहीं रनी जा सकती। अचेतन काल के मानस और देवता इत्यादि के उद्भव का प्रेरक हो सकता है ? फिर केवल जड़ पदार्थ ही सम्ब रूप में बढ़ता है। मानसिक अथवा आध्यात्मिक चेतना की गति तो विस्तार और संकोच, आरोहण (Ascent) और अवरोहण (Descent) के द्वारा होती है।

### ए० एम० ब्राइटहेड

ब्राइटहेड के अनुसार "सत्ता क्रिया है" और तद् जगत अवयवीय रूप में एक है। अलैवर्जेंडर के समान ही उसका दृष्टिकोण प्रकृतिवादी है यद्यपि वह जगत की प्रक्रिया को जीवन और मानस के शब्दों में समझता है और उच्च के प्रकाश में निम्न की व्याख्या करता है। इस प्रकार जड़ प्रकृति बीजरूप में प्राण और मानस को लिये हुए है और उनकी प्राप्ति के हेतु प्रयत्नशील है। समस्त प्रश्रिया के प्रयोजन को ब्राइटहेड ने "रचनात्मकता" (Creativity) कहा है और वह "समस्त सामान्य (Universal) का सामान्य" है। "रचनात्मक प्रगति", जैसाकि ब्राइटहेड ने कहा है "रचनात्मकता के इस परम तत्व को उससे उत्पन्न प्रत्येक नवीन परिस्थिति में प्रयोग करना है।" ईश्वर तक को भी रचनात्मकता की "आदिम कालातीत घटना" कहा गया है। जगत यथार्थ अवसरों (Occasions) अथवा यथार्थ विन्दुओं (Actual entities) अर्थात् प्रक्रिया के सूक्ष्मतरंग अंशों से बना है। परन्तु ये यथार्थ अवसर प्रत्येक बार नवीन रूप में प्रयोग किये गये हैं। अतः "क्रियात्मकता नवीनता का तत्व है।" क्रियात्मकता और यथार्थ अवसर "नित्य वस्तु" (Eternal objects) कहलाने वाले सभाव्य रूपों के अनुरूप जगत् का निर्माण करते हैं जोकि "बीजरूप" कालातीत वस्तुएँ हैं। "नित्य वस्तुएँ

विश्व के शुद्ध बीजरूप है।<sup>१</sup> विभिन्न प्रकार के यथार्थ बिन्दुओं के अनुसार ब्रह्मिष्ठैड ने आत्मगत और वस्तुगत नित्य वस्तुओं में भेद किया है। इस प्रकार नित्य वस्तु किसी विशेष वस्तु अथवा अनुभूति को बनाने के लिये यथार्थ बिन्दु में प्रविष्ट होती अथवा उत्तरती हैं। इस प्रक्रिया को ब्रह्मिष्ठैड “प्रवेश” (Ingression) कहता है। उसके अनुसार “प्रवेश” शब्द उस विशेष पर्याय का निर्देश करता है जिसमें एक नित्य वस्तु की गुप्त शक्ति किसी एक विशेष यथार्थ बिन्दु में उस यथार्थ बिन्दु को निश्चित बनाते हुए प्रगट होती है।<sup>२</sup>

विकास की प्रक्रिया निरन्तर विस्तृत होती रहती है। प्रत्येक यथार्थ बिन्दु के द्वारा जगत निरन्तर विनष्ट और उत्पन्न होता रहता है। रचनात्मकता की गति एक वर्ण की गति के समान है जोकि परिधि से केन्द्र की ओर बढ़ने में उभरती जाती है। एक अवयवीय रचना की वृद्धि के समान यह प्रगति व्यक्तिगत नहीं बल्कि सार्वभौम है। ब्रह्मिष्ठैड यंत्रवाद में विश्वास नहीं करता। “प्रकृति के नियमों में से कोई भी आध्यता का किञ्चित भी प्रमाण नहीं देता।”<sup>३</sup> सार्वभौम स्तर पर दिखाई देने वाला एकमात्र सत्य केवल नवीन वस्तु की आत्म-सृष्टि के आनन्द के उद्देश्य से रचनात्मक प्रगति है।

ब्रह्मिष्ठैड ईश्वर की सृष्टि के ‘वर्णों’ का उत्तर देने के लिये लाता है। यद्यपि प्रत्येक यथार्थ बिन्दु अपने आत्मगत प्रयोजन से ही प्रेरित है तथापि सार्वभौम स्तर पर ईश्वर परम तत्त्व और निर्देशक शक्ति है। अतः वह परितोमन अथवा “मूर्तता (Concretion) का तत्त्व”<sup>४</sup> कहलाता है। फिर, ईश्वर नित्य वस्तुओं का आधार भी है। “ईश्वर की प्रकृति आदर्श रूपों के राज्य का प्रत्यय रूप में पूर्ण आकाशकार है।”<sup>५</sup> ईश्वर केवल सृष्टा ही नहीं बल्कि जगत का साथी भी है। जगत ईश्वर से उद्भूत होता है और वह उसका आनन्द भी लेता है। ईश्वर और जगत दोनों ही साथ-साथ विकसित होते हैं। न तो ईश्वर और न जगत ही स्थिर पूर्णता पर पहुँचते हैं। दोनों ही परम आध्यात्मिक आधार, नवीनता में रचनात्मक प्रगति के पास में बँधे रहते हैं। ईश्वर और जगत में प्रत्येक दूसरे के लिये नवीनता का साधन है।

१. वही, पृष्ठ २०८

७. वही, पृष्ठ ३१

८. ब्रह्मिष्ठैड, नेचर एण्ड साइड, पृष्ठ ६७

९. ब्रह्मिष्ठैड : प्रॉसेस एण्ड रीएजिटी, पृष्ठ ३४५ और ४४७

१०. ब्रह्मिष्ठैड, रिजीवन इन द वेकिंग, पृष्ठ १३८

११. श्री बरविन्द. द साइड डिवाइड, भाग १, पृष्ठ २८

१२. देविपे, मैथ. एम० के० : द थ्योरी ऑफ द ईन्स्ट एण्ड वैंस्ट इन श्री भरोविन्दोड मिनामरी, पृष्ठ ४२६

परन्तु ईश्वर का जगत से सम्बन्ध जगत के ईश्वर से सम्बन्ध जैसा नहीं है। जगत ईश्वर पर आधारित हो सकता है परन्तु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि ईश्वर भी जगत पर आधारित है। जैसा कि श्री अरविन्द ने सकेत किया है, "जगत उसके कारण रहता है वह जगत के कारण नहीं रहता।" "व्हाइटहेड" "विकास की ओर अन्त की नहीं बल्कि प्रारम्भ की दृष्टि से देखता है।" फिर जगत के साथ ईश्वर का विकास एक ऐसे द्वैतवाद की स्थापना है जिसको भरने में रचनात्मकता की आध्यात्मिक भूमि भी असफल होती है। जब जगत ईश्वर का प्रसार है तो विविधता केवल उसके अनेक पहलू का ही प्रतिनिधित्व करती है। सृष्टि के सिद्धान्त में संशोधन करने की आवश्यकता है। विकास के प्रयोग की भी स्पष्ट व्याख्या होनी चाहिये। असीम स्वयं सीमित वस्तुओं के विश्व का प्रत्यक्ष सृष्टा नहीं हो सकता क्योंकि उनके किसी विशेष नित्य वस्तु के किसी विशेष मयार्थ बिन्दु में आने के निर्देश के हेतु एक निर्देशक शक्ति की आवश्यकता है। आदिम और परिणामस्वरूप (Consequent) ईश्वर का अन्तर इस प्रयोग को सिद्ध नहीं करता। फिर विकास के विभिन्न स्तरों में भी स्पष्ट भेद नहीं किया गया है। ऐसा प्रतीत होता है मानो विकास का क्रम मानव स्तर पर ही रुक जाता है जिसके लिये व्हाइटहेड ने कोई तर्क नहीं उपस्थित किये हैं। 'प्रवेश' के बहुमूल्य विचार के होने पर भी निम्न का उच्च में कोई समावेश नहीं होता जोकि किसी भी ऐसे सिद्धान्त के लिये एक आवश्यक शर्त है जोकि यह विश्वास रखता है कि प्रगति के साथ-साथ विकास का क्रम फैलता है। ईश्वर और जगत का सम्बन्ध रचनात्मकता रहस्यमय ही रह जाती है। जिस सिद्धान्त पर ईश्वर किसी विशेष नित्य वस्तु को किसी मयार्थ बिन्दु में उतरने के लिये प्रेरित करता है वह स्पष्ट नहीं है अतः विकास के "क्यों" की व्याख्या नहीं होती। संक्षेप में, व्हाइटहेड अपने विवर्तन, निवर्तन, प्रवेश, प्रगति में वृद्धि, ईश्वर का निर्देश और क्रिया-त्मकता इत्यादि के सिद्धान्त के द्वारा विकास की समस्या में पर्याप्त अन्तर्दृष्टि दिखाता है परन्तु इस सबसे अधिक सूक्ष्म भेद और अधिक सामग्र्य करने की आवश्यकता है।

### रचनात्मक विकास

वर्गों के अनुसार विकास न तो यथार्थ है, न प्रयोजनवादी ही बल्कि रचनात्मक है। समस्त वस्तुएँ जीवन की प्रवृत्ति की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं जिसको वर्गों 'विद्य-प्राण' (Elan Vital) कहता है। चेतना के विनाश में "वनस्पतीय जड़ता, मूल प्रवृत्ति और बुद्धि" तीन मुख्य प्रवृत्तियाँ हैं। परन्तु ये तीन समस्त संभावनाओं को समाप्त नहीं करती यद्यपि ये अन्य संभावनाएँ उतनी सक्रम नहीं हुई हैं जितनी कि उपरोक्त तीन। फिर, विनाश में प्रगति और अवनति दोनों ही सम्मिलित होती हैं। विवर्तित पदार्थ नहीं होते हैं और उनका पहने से ही

अनुमान नहीं किया जा सकता। जगत बढ़ने में फैलता है और पुनरावृत्ति बिना ही सतत् बढ़ता रहता है। विकास की प्रक्रिया में मूल गुण हैं निरन्तरता, अनिश्चितता और रचनात्मकता। बर्गसाँ यंत्रवाद और उपेयवाद (Finalism) दोनों का ही तिरस्कार करता है। नव्योत्थान्तिवादी विकास का सिद्धान्त सब वस्तुओं के पीछे एक मूल प्रवृत्ति मानकर एकता और सामंजस्य की व्याख्या करने का दावा करता है और उसी तत्त्व के स्वाभाविक विभाजन को मानकर विविधता और विरोध की व्याख्या करता है। वह पूर्वगामी सिद्धान्तों से निश्चय ही श्रेष्ठ है और बर्गसाँ ने जीवशास्त्रीय तथ्यों के उदाहरणों से अपने वाद की विस्तारपूर्वक पुष्टि की है। जड़ और मन के बीच की खाई को भरने में जीवन को विकास का आधार मानने वाला सिद्धान्त देश-काल के सिद्धान्त से कहीं अधिक समर्थ है। जीवन जड़ के बाधक प्रभाव को जीतने के हेतु सघर्षशील और रचनात्मक क्रिया में अपनी अभिव्यक्ति करने वाली चेतना है।

परन्तु क्योंकि आत्मा के विरुद्ध जीवन केवल एक प्रकार की अभिव्यक्ति ही है, अतः बर्गसाँ का रचनात्मक विकास बहुत कुछ व्याख्या अपनी सीमा से बाहर ही छोड़ देता है। जीवन जड़ और मानस में मध्यस्थ कड़ी हो सकता है परन्तु दोनों की व्याख्या करने के हेतु उसे दोनों का उत्क्रमण करना चाहिये और उनका संयोजन भी जोकि स्पष्ट रूप से असंभव है। विकास की समस्त योजना की केवल प्राणात्मक प्रवृत्ति से ही व्याख्या करना समस्त प्रक्रिया को अति साधारण मान लेना है जोकि यंत्रवादी सिद्धान्तों से अधिक सफलता के साथ इस समुद्र जगत की व्याख्या नहीं करता। विश्व प्राण के रूप में ईश्वर अन्तःस्थ है और विश्व के साथ पीड़ा सहन करता है। जब तक शक्ति सत् की शक्ति नहीं है तब तक समूति में उसके प्रयोजन की व्याख्या नहीं होती। फिर एक पूर्ण अनियंत्रण नितान्त प्रयोजनहीन है और एक शुद्ध अवसर के दर्शन पहुँचता है। बर्गसाँ के सिद्धान्त में प्राणात्मक प्रवृत्ति प्रक्रिया का नियंत्रण करती है परन्तु निष्प्रयोजन होने के कारण यह एक अन्ध प्रवृत्ति प्रतीत होती है जो कि जगत के सामंजस्य की व्याख्या नहीं करती। ईश्वर की आत्मनिव्यक्ति सत्य नहीं हो सकती क्योंकि ईश्वर स्वयं ही प्रक्रिया में है। फिर, क्या उच्च और निम्न स्तरों में कोई सम्बन्ध है? यदि 'नहीं' तो समस्त तारतम्यता खंडित हो जाती है और यदि 'हाँ' तो फिर इस सम्बन्ध का स्वरूप क्या है? एक अर्थार्थ रूप में रचनात्मक विकास के निश्चित होने की आवश्यकता नहीं चाहे निश्चितता यंत्रवात् न होकर विश्व के प्रयोजन के अनुसार परिवर्तनशील हो। निम्न से सम्बन्ध रखने के

सिधे उच्च की उसे धारणमान करना चाहिये। यदि वह उसे बहिष्कृत करना है तो दोनों में कोई सारगम्य नहीं रह जाता। बर्गों की हिम मनुष्य की उमा जोकि मनुष्य पर केवला है, सामंजस्य की कुछ स्थान प्रवश्य देती है परन्तु उगमे मपार्य सन्निष्टता के सिधे कोई स्थान नहीं है। वास्तव में सन्निष्टता तो धारमा का ही गुण है। समस्त स्तरों के लक्ष्यों की व्याख्या करो के सिधे मून धारमा ऐसा होना चाहिये त्रिगमे यह सब बीजकों में विद्यमान हो जो उन सबको प्रकट करे, संनिष्ट करे और अपने उच्च सामंजस्य में उनसे परे भी हो तथा धर्म में धर्मनी धर्मप्रेरणा में ही विद्यमान हो।

### सॉयड मॉर्गन का सिद्धान्त

सॉयड मॉर्गन स्पेन्सर-धार्मिक के सिद्धान्त और रचनात्मक विभाग के सिद्धान्त में सामंजस्य करने की चेष्टा करता है। यह सारगम्यता और नवीनता, परिणाम रूप और नवीनता दोनों ही स्तरों की रचने की चेष्टा करता है। निम्न उच्च पर निर्भर है परन्तु तो भी उच्च पूर्णतया नवीन है। मॉर्गन का दृष्टिकोण विमुक्त प्रकृतिवादी है। धर्म उताही दृष्टि सर्वप्रथम भौतिक नियामों से परिपूर्ण देशनाल पर जाती है। इन नियामों के बाह्य सम्बन्धों का परिणाम है जट पदार्थ। जब वे धार्मिक रूप में सम्बन्धित होते हैं तो जीवन की उत्पत्ति होती है। और भी उच्चतर स्तर धर्मात् मानव स्तर में विभिन्न भागों में एक दूसरे प्रकार का धर्म-सम्बन्ध रहता है और चेतना का आविर्भाव होता है। तब हम एक मानस-जीवन-जड़ की व्याख्या पाते हैं। चेतना सदैव जीवन के साथ है और जीवन जड़ के साथ इस प्रकार मॉर्गन उच्च के निम्न में नियतन का महत्वपूर्ण विचार प्रस्तुत करता है यद्यपि किसी भी रचना की कार्य प्रणाली उसके विशेष स्तर पर ही निर्भर है। निम्न उच्च पर निर्भर रहता है। मॉर्गन ईश्वर की विकास के सम्पूर्ण क्रम के पीछे निर्देशक शक्ति मानता है। “नियतन की पति का नीचे की ओर अनुसरण करके वह भौतिक जगत पर और “निर्भरता की पति का ऊपर की ओर”<sup>(1)</sup> अनुसरण करके ईश्वर पर पहुँचता है। फिर जबकि विकास के क्रम के धर्मगत क्रियाएं सकारण और नियंत्रित है ईश्वर स्वतन्त्र और परम है। विकास के प्रयोजन की व्याख्या करने के लिये मॉर्गन ईश्वर की रचनात्मकता की ओर संकेत करता है जोकि समस्त घटनाओं के पीछे है।

मॉर्गन की रासायनिक परिवर्तन से नव्योत्क्रान्ति की व्याख्या अनुपयुक्त है क्योंकि यह केवल भौतिक स्तर पर ही लागू होती है। इसी प्रकार मूल्य की उत्पत्ति की व्यक्ति में व्यवस्था के सरल सिद्धान्त से व्याख्या करना मूल्यों की प्रकृति के विषय में भारी भूल है। मॉर्गन के अनुसार मूल्य विशेषतया मानसिक स्तर से सम्बन्धित हैं और केवल एक मानस अथवा आत्मा ही उनकी उत्पत्ति की व्याख्या कर सकते हैं। इस प्रकार का सिद्धान्त मूल्यों के एक धार्मिक विचार पर पहुँचता है। मूल्य स्वतन्त्र, अनुपम और स्वयम्भू होते हैं। वे जीवशास्त्रीय,

मनोवैज्ञानिक अथवा भौतिक शब्दों में नहीं समझाये जा सकते। मॉर्गन की मूल्य तत्व और मनोवैज्ञानिक तत्व में गहवड़ी उसके प्रकृतिवादी पक्षपात की ओर है। मॉर्गन की योजना में यदि विकास के सिद्धान्त को उनकी तार्किक सीमा तक पहुँचा दिया जाय तो हम यथार्थ में इसी प्रकार के विचार पर आते हैं कि जब पदार्थ निवर्तित ईश्वर है परन्तु फिर भी अपने प्रकृतिवादी पक्षपात के कारण मॉर्गन इस विरोधी बात पर आता प्रतीत होता है कि ईश्वर विवर्तित (Evolved) जड़ पदार्थ है। यदि ईश्वर की रचनात्मकता ही इस सब का कारण है तब सगठन नहीं बल्कि ईश्वर का आनन्द ही विकास की प्रक्रिया का कारण है। मॉर्गन ने सस्तिदता का तत्व भी नहीं माना है जिसके बिना निम्न की उच्च में तारतम्यता की व्याख्या नहीं हो सकती। सम्बन्धों की विभिन्न प्रकार की व्यवस्था के रूप में जड़, जीवन और मानस की व्याख्या ईश्वर की रचनात्मकता के आरोपण के अनुकूल नहीं है। ईश्वर की रचनात्मकता मॉर्गन के प्रकृतिवाद में एक विदेशी तत्व प्रतीत होती है। प्रकृतिवाद और दैवी प्रेरणा में भी कोई सामंजस्य नहीं है।

## द्वन्द्वात्मक विकास

### हेगेलीय सिद्धान्त

जैसा कि हमने द्वन्द्वात्मक पद्धति के विवेचन में पहले ही स्पष्ट कर दिया है, हेगेल के अनुसार विकासक्रम वाद, प्रतिवाद और संवाद द्वारा चलता है। इतिहास और तर्क का एकीकरण करके हेगेल प्रकृति में प्रयोजन की विचार की पूर्ण की ओर उन्मुखता से समझता प्रतीत होता है। विचार विरोधों में होकर बढ़ता है जिनमें वह रुक नहीं सकता और इस कारण विरोध प्रत्येक बार एक नवीन समन्वय की ओर ले जाता है। विकास की मौलिक प्रवृत्ति के रूप में लेने पर यह सिद्धान्त भौतिक, जैविक और मानसिक विकास के बहुत से तथ्यों की व्याख्या कर सकता है परन्तु विचार-प्रवाह के एक आदर्श के रूप में वह विश्व की समस्त व्यवस्था की विवेचना नहीं कर सकता क्योंकि वहाँ सन्तुल्यता (Integration) भी उतनी ही आवश्यक है जितना समन्वय, विभिन्न तत्व भी उतने ही यथार्थ हैं जितने विरोधी तत्व। विकास की समस्त प्रक्रिया को वाद, प्रतिवाद और संवाद के निश्चित गति क्रम में बाँटना एक प्रकार के यथवाद की ही स्थापना के समान है जो कि यथार्थ विश्व की व्याख्या नहीं कर सकता। इस प्रक्रिया को खुला छोड़ देने में वर्गों ने अधिक बुद्धिमानी की। द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया यथार्थ विकास के क्या, कैसे और क्यों की व्याख्या नहीं कर सकती क्योंकि जगत का यथार्थ आधार विचार से कहीं अधिक विस्तृत, गहन और सन्तुल्य है चाहे वह अमूर्त हो अथवा मूर्त।

## श्रोत्रे का सिद्धान्त

हेगेल की विविध गति के स्थान पर हम श्रोत्रे में एक द्विविध गति पाते हैं जिसमें कि द्वितीय पद प्रथम का विरोधी न होकर उस पर आधारित है। इस प्रकार व्यवहारिक भौतिक पर और आध्यात्मिक नैतिक पर निर्भर है। हेगेल के समान श्रोत्रे ने इतिहास का दर्शन से और मनुष्य का भूत विचार में साक्षात्कृत किया। श्रोत्रे के अनुसार आध्यात्मिक विकास के इतिहास में आध्यात्मिक श्रियाओं की गति केवल क्रमिक नहीं है। उसमें विकास ही नहीं बल्कि प्रगति में अधिकाधिक सन्निवृत्ता भी है।<sup>१</sup> इस प्रकार विवर्तन के साथ निवर्तन लगा है और उच्च में निम्न सम्मिलित है। ज्ञान क्रिया के रूप में प्रगट होता है जोकि उसमें पहले से ही उपस्थित है।

अपने विभिन्न तत्वों के सिद्धान्त और विवर्तन तथा निवर्तन के प्रत्ययों द्वारा श्रोत्रे हेगेल से वही भागे बढ़ गया है परन्तु विरोधी तत्वों के आधार को छोड़ने के कारण उनकी विकास की योजना में विचार के क्षेत्र तक में प्रगति के प्रेरक तत्व का सर्वथा अभाव हो जाता है। इसके अनिरुद्ध हेगेलीय द्वन्द्वमय विकास की प्रथम त्रिपदी को मान लेने पर जिसमें कि सत् और असत् का समूति में समन्वय किया गया है, श्रोत्रे समूति को ही सम्पूर्ण सद्बस्तु मान बैठता है जोकि एक ऐसी स्थिति है जिसकी हमने पीछे वर्णनों के विवेचन में पर्याप्त आलोचना की है। आलोचकों के इस कथन में पर्याप्त सत्य प्रतीत होता है कि श्रोत्रे हेगेल से भागे नहीं जाता और जहाँ कहीं भी वह उससे भिन्न मत की स्थापना की चेष्टा करता है वही उसके दर्शन में दोष उत्पन्न हो गये हैं।

## सवर्ण विकास : श्री अरविन्द

### विकास की प्रक्रिया

श्री अरविन्द के अनुसार विश्व में जो कुछ है उसका उद्गम, आधार, सार और परम तत्व, अतीत और अभीष्ट, सत्, चिद और आनन्द है जोकि देवी सद्बस्तु की यथार्थ प्रकृति है। चेतना के दो पहलू हैं प्रकाशक और प्रभावी आत्म-ज्ञान की स्थिति और शक्ति तथा आत्मशक्ति की स्थिति और शक्ति जिससे अपनी स्थिर अवस्था अथवा गतिशील विकास में सत् स्वयं की धारणा करता है। अपनी रचनात्मक क्रिया में वह सर्वशक्तिमान आत्मचेतना द्वारा अपनी गुप्त शक्ति को जानता है और एक सर्वज्ञ आत्म शक्ति द्वारा जगत की उत्पत्ति और

नियन्त्रण करता है। विश्व-सत्ता की इस रचनात्मक क्रिया का केन्द्र है अति-मानस का माध्यमिक तत्त्व, यथार्थ प्रत्यय, जिसमें आत्म सत्ता और आत्मज्ञान से एकीभूत एक दृष्टी ज्ञान और इस ज्ञान के पूर्ण सामंजस्य में एक सकल्प है क्योंकि यह स्वयं अपने तत्त्व और प्रकृति में ज्योतिर्मय क्रिया में गतिशील वह आत्म-चेतन आत्म-सत्ता है। यह अतिमानस अपने आत्म स्थित सत्य के अनुसार और उसकी अभिव्यक्ति के महत्व के सामंजस्य में वस्तुओं के नियम, रूप और गति का अनिवार्य रूप से विकास करता है।

मानस, प्राण और जड़ पदार्थ, अज्ञान के तत्त्व की अधीनता में कार्य करते हुए इन उच्चतर तत्त्वों के विविध पहलू हैं। "मानस अतिमानस की एक गीण शक्ति है जोकि यहाँ पर एकता को भ्रूतकर विभाजन के स्तर पर आधारित है यद्यपि अतिमानस से ज्योति पाकर वह उस पर सौट आ सकता है। उसी प्रकार जीवन भी सच्चिदानन्द के शक्ति पद की एक गीण शक्ति है। वह मानस से उत्पन्न भेदों के दृष्टिबोण से चेतन शक्ति की क्रीड़ा और रूप को कार्यान्वित करने वाली शक्ति है। जड़ तत्व सत् के तत्व का वह रूप है जोकि सच्चिदानन्द की सत्ता उस समय धारण करती है जबकि वह स्वयं अपनी चेतना और शक्ति की प्रपञ्चात्मक क्रिया के अधीन हो जाती है।"<sup>१५</sup>

जड़ तत्व भी ब्रह्म है

बर्कले का "प्रत्यक्ष ही सार है" का सिद्धान्त, काण्ट का ज्ञान का विश्लेषण और बर्गेस का प्रस्तरीकरण (Platonisation) का प्रत्यय यह सिद्ध नहीं करते कि जड़ तत्व मानसिक सृष्टि है। मानस की ज्ञानात्मक प्राथमिकता उसकी आध्यात्मिक प्राथमिकता नहीं सिद्ध करती। पृथ्वी का अस्तित्व मानस की सृष्टि से बहुत पहले से है। इसी प्रकार जड़ तत्व किसी विश्वमानस की सृष्टि भी नहीं हो सकता। परन्तु क्योंकि, जैसा कि हम पिछले अध्याय में सिद्ध कर चुके हैं, जगत एक चेतन शक्ति की सृष्टि है इसलिये जड़ पदार्थ आत्मा का एक रूप मात्र है। यह सत् का एक आत्म विस्तार है जोकि जगत में चेतना के विषय के रूप में प्रकट होता है और जिसको विश्व मानस और जीवन अपनी रचनात्मक क्रिया में प्राणविक विभाजन और एकत्रीकरण के रूप में प्रकट करते हैं। आत्मा जड़ का जीव है, जड़ आत्मा का शरीर है परन्तु तो भी जड़ पदार्थ में आत्मा के विरोधी कुछ मौलिक गुण हैं। सर्वप्रथम वह अज्ञान के तत्व की चरम परिणति है। दूसरे, वह यांत्रिक नियम के बन्धन की सीमा है, एक ऐसी जड़ता है जोकि मुक्ति के सभी प्रयासों में बाधक है। वह विभाजन और संघर्ष के तत्वों का चरम रूप है। जड़ पदार्थ शुद्ध सत्ता के एक सार्वभौम सम्बन्ध के आधार की ओर



विकास क्रम में अन्तिम सीढ़ी है जिसमें कि पहला शब्द आत्मा नहीं बल्कि रूप है और यदि द्रव्य में जड़ पदार्थ से आत्मा तक एक विकासोन्मुख पाति है तब उसमें जड़ पदार्थ के गुणों की क्रमशः न्यूनता और उसके विरोधी गुणों की अधिकाधिक वृद्धि होनी चाहिये जोकि हमको शुद्ध आध्यात्मिक आत्म विस्तार तक ले जायेगी । जड़ और आत्मा, रूप और सार, अज्ञान और ज्ञान की दो सीमाओं के बीच में अगणित श्रेणियाँ हो सकती हैं । जड़ पदार्थ में भी एक विकासोन्मुख शृंखला है जोकि हमें अधिक से कम घने और कम से अधिक सूक्ष्म की ओर ले जाती है ।

## जीवन

श्री भरविन्द के अनुसार जीवन “एक सार्वभौम शक्ति का एक रूप, उसका एक गतिशील प्रक्षेप अथवा धारा, स्वीकारात्मक अथवा निर्पेक्षात्मक, उस शक्ति की सतत् क्रिया अथवा क्रीडा है जोकि रूपों को बनाती है और उनके सार के विश्रुल्लन और प्रतिष्ठापन की सतत् प्रक्रिया के द्वारा उनको अनुप्राणित करती है ।”<sup>१</sup> विश्रुल्लन और प्रतिष्ठापन, स्थिरता और परिवर्तन, जीवन और मृत्यु सब एक ही जीवन की प्रक्रियाएँ हैं । “सभी नवीन रूप धारण करते हैं, कुछ नष्ट नहीं होता ।” यह शक्ति के सुरक्षित रहने का नियम है । अव्यक्त, अव्यवस्थित अथवा मौलिक, निर्वर्तित अथवा विवर्तित, जीवन सब जगह है । वह सार्वभौम, सर्वव्यापी और अविनाशी है केवल उसके रूपों और व्यवस्थाओं में ही अन्तर पाया जाता है । प्रत्येक रूप सामान्य शक्ति को सतत् ग्रहण कर रहा और बाहर निकाल रहा है । पौधे, पशु और मानव के जीवन में कोई मौलिक अन्तर नहीं है । सब कहीं हम वही जन्म, वृद्धि और मृत्यु, पोषण, उत्पत्ति और नष्टकता, निद्रा और जागृति, शक्ति और जीवन गति की न्यूनता, शिशुपन से वृद्धावस्था की ओर गति और उत्तेजनाओं के प्रति प्रतिक्रिया पाते हैं । मूलरूप में शक्ति चित्त-तपस अथवा वेदान्त की चित शक्ति है । वह पौधे में मानसेतर संवेदना से परिपूर्ण नाड़ी शक्ति, प्रारम्भिक पादाविक रूपों में इच्छा-संवेदन अथवा इच्छा-संकल्प, विकासोन्मुख जीव में आत्मचेतन अनुभूति और शक्ति तथा मानव में मानसिक संकल्प अपना ज्ञान के रूप में अभिव्यक्त होती है ।

## जीवन के विकास की तीन अवस्थाएँ

इस प्रकार जीवन जड़ पदार्थ में अचेतन रूप से कार्य करती हुई चेतन-शक्ति का सार्वभौम समष्टन है । इस क्रिया में तीन अवस्थाएँ हैं जड़ जावन

प्राणात्मक जीवन और मानसिक जीवन, अवचेतन, चेतन और आत्मचेतन । निम्नतम वह है जिसमें कि स्पन्दन अब भी जड़ की निद्रा में पूर्णतया अवचेतन है ताकि पूर्णतया यन्त्रवत् प्रतीत हो । मध्यम स्थिति वह है जिसमें कि वह एक प्रतिक्रिया के योग्य हो जाता है जो अब भी अधिमानसिक है परन्तु उसकी सीमा पर है जिसको हम चेतना कहते हैं । सर्वोच्च वह है जिसमें जीवन मानसिक प्रत्यक्ष के योग्य सवेदन के रूप में चेतन मानसिकता विकसित करता है जोकि इस परिवर्तन में इन्द्रिय-मानस अथवा बुद्धि के विकास का आधार बन जाता है ।<sup>१</sup> जीवन जड़ और मानस के बीच की कड़ी है । वह मानस के समान एक पृथक् तत्व अथवा गति नहीं है परन्तु उसकी प्रत्येक क्रिया में समस्त चेतन शक्ति उसके पीछे है और केवल यह चेतन शक्ति ही अस्तित्वमय है तथा उत्पन्न वस्तुओं में कार्य करती है ।

जीवन तीन अवस्थाओं में होकर आगे बढ़ता है । अपने प्रारम्भिक रूप में वह एक विभाजित और अवचेतन सकल्प है जोकि रूप तथा उसके वातावरण के अन्तर्परिवर्तन पर शासन करने वाली यान्त्रिक शक्तियों के नियन्त्रण में है । अपने अन्तिम रूप में वह एक सन्तुलन प्राप्त कर लेता है जोकि चेतन मानस की और उसके विकास के साथ-साथ बढ़ता जाता है । मध्य में हैं मृत्यु, इच्छा और सामर्थ्यहीनता, जो कि वातावरण की विषय और आत्मा के विस्तार, अधिकार तथा नियन्त्रण की ओर सतोष और सुरक्षा की एक स्थिति के हेतु अस्तित्व के लिये संघर्ष को प्रेरित करता है । अर्लैण्डर यह न देख सका कि जीवन तत्वों पर अधिकार रखता है और इस कारण देश-काल की व्यवस्था मात्र के रूप में उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती । जीवन में आन्तरिक प्रवृत्तियों की क्रीड़ा पर विशेष बल देते समय डार्विन यह भूल गया कि वह जीवन का केवल एक पहलू है । जैसे-जैसे जीवन मानस की ओर अथवा मानस अतिमानस और आत्मा की ओर बढ़ता है वैसे-वैसे आत्म-भौरव, आत्मरक्षा और संघर्ष की प्रवृत्तियाँ प्रेम, सहयोग और पारस्परिक सहायता के आधीन होती जाती हैं जोकि स्वयं भी क्रमशः अधिकाधिक परिष्कृत, सार्वभौम और आध्यात्मिक होती जाती हैं । डार्विन का सिद्धान्त मानसिक और अतिमानसिक स्तरों के तथ्यों की व्याख्या नहीं करता । जीवन के क्षेत्र में भी वह मृत्यु, इच्छा और सामर्थ्यहीनता की मध्यम अवस्था में ही कार्य करता है, प्रथम और तृतीय अवस्था में नहीं, जोकि प्रथम की विरोधी प्रतीत होने पर भी यथार्थ में उसकी पूरक ही है । अणु विभाजन का प्रतीक है क्योंकि वह संयोग से विनाश की प्रक्रिया का विरोध करता है । जीवन की द्वितीय अवस्था में प्राणात्मक अहं का भौतिक आधार समाप्त हो जाता है और सत् का सत् से अन्तर्परिवर्तन, अन्तर्निष्पन्न और तादात्म्य होता है ।

तृतीय अवस्था में व्यक्ति की आत्मा की प्रतिष्ठा पारस्परिक अनुकूलता, अन्त-परिवर्तन और तादात्म्य के साथ होती है। यह मानस के बढ़ते हुए प्रभाव के कारण होती है जिसका भौतिक जीवन के विरुद्ध नियम दान के द्वारा समृद्धि, आत्म-त्याग के द्वारा आत्म-संतोष है। जीवन के मूल स्तर में द्वितीय पद अव-चेतन सकल्प द्वितीय अवस्था में मूल और इच्छा बन जाते हैं जोकि जीवन की तृतीय अवस्था में प्रेम की वृद्धि के साथ-साथ रूपान्तरित और परिपूर्ण हो जाते हैं। भौतिक जीवन में त्याग की कोई इच्छा नहीं होती परन्तु जैसे-जैसे जीवन और मानस की विभिन्न अवस्थाओं से गुजरता हुआ प्रेम बढ़ता है वैसे-वैसे प्रादान से प्रदान अधिक महत्वपूर्ण होता जाता है।

मानस

पिछले अध्यायों में हम मानस के विषय में श्री भरविन्द के विचारों का विस्तारपूर्वक विवेचन कर चुके हैं अतः यहाँ पर हम उसका अत्यन्त सक्षिप्त वर्णन करेंगे। तत्त्व रूप से मानस एक ऐसी चेतना है जोकि एक अधिभाज्य पूर्ण से वस्तुओं के रूपों को नापती, सीमित करती और काटती है तथा उनको एक पृथक् पूर्ण के रूप में रखती है। वह वस्तुओं को एक पृष्ठभूमि अथवा समूह से कठोरता से पृथक् करके सोचता, देखता और अनुभव करता है और उनको सृष्टि अथवा अधिकार के लिये दिये हुए पदार्थ की निश्चित इकाइयों के रूप में प्रयोग करता है। यदि वह और भी परे जाकर एक पदार्थ पूर्ण को मोचने की चेष्टा करता है तो वह स्वयं को एक विदेशी तत्व में खो देता है जहाँ पर न तो वह देख पाता है, न सोच पाता है और न अनुभव कर पाता है। मानस सीमित जगत की सृष्टि का साधन है। परन्तु मूल चेतना में वह अज्ञान न होकर केवल सीमा निर्धारण की एक प्रक्रिया ही है। अतः मानस यथार्थप्रत्यय की एक पृथक् क्रिया न होकर केवल एक मौल्य शक्ति मात्र है।

## विकास

“अनिद्विचल जड़ पदार्थ से प्रकृति-शक्ति के द्वारा एक यंत्रवत्, क्रमिक और कठोर विकास के स्थान पर हम एक अतिचेतन ज्ञान द्वारा एक चेतन, सरल, ममनीय, अत्यधिक आश्चर्यमय और निरन्तर मादकीय विकास के प्रत्यक्ष की ओर बढ़ते हैं जो वस्तुओं की जड़ जीवन और मानस के एक ऐसे अगाध अचेतन से निकालकर प्रगट करती है जिससे वे उदित होते हैं।”<sup>१</sup>

— श्री अरविन्द

### मानस से अतिमानस की ओर

परन्तु मानस सृष्टि के कार्य को चलाते रहने के लिये उठाता है समाप्त करने के लिये नहीं। इस प्रकार स्पेन्सर और डार्विन के सिद्धान्तों के विरुद्ध श्री अरविन्द विकास-क्रम को वर्गसाँ और अलैक्जेंडर के मतों के समान उन्मुक्त मानते हैं। परन्तु इस अवस्था में गति अधिक तीव्र और अबाध हो जाती है क्योंकि अब तक के अज्ञान में होने वाले विकास के विरुद्ध अब यह क्रम ज्ञान के अधिकाधिक ऊँचे स्तरों से गुजरता है जब तक कि वह सच्चिदानन्द तक नहीं पहुँच जाता। मानस और अतिमानस के स्वभाव में भारी अन्तर के कारण उनमें श्रेणियाँ होना स्वाभाविक ही है अन्यथा आरोहण और अवरोहण कठिन हो जाता है। यह सत्य है कि जड़ से जीवन और जीवन से मानस पर पहुँचने में क्रान्तिकारी परिवर्तन होता है परन्तु धीमे क्रमविकास के कारण वह बुद्धिब्राह्म और संभव हो गया है। मानस और अतिमानस में और भी अधिक व्यवधान है। जब हम मानस से परे उठते हैं तब हमारी शान्त आत्मा में प्रकाश, ज्ञान, शक्ति, आनन्द तथा अन्य असाधारण शक्तियों का विशाल गतिशील अवरोहण होता है।

### उच्च मानस

उच्च-मानस (Higher Mind) आत्मा की भारी स्पष्टता का मानस है।

यह एक ज्योतिर्मय विचार-मन, एक आध्यात्मिक प्रत्ययजनित ज्ञान का मन है। "तेजी से, विजय की भावना, विविधता में विचार करते हुए, बनाते हुए और प्रत्यय की आत्म शक्ति से उसके विचारों की प्रभावोत्पादक रूप में अनुभूति करते हुए, स्वयं में स्थित तादात्म्य, सत्यो को खोजने वाले मौलिक तादात्म्य से उत्पन्न होने वाली एक सर्वशता ही ज्ञान के इस उच्चतर मानस का स्वभाव है।" उच्च-मानस में जो ज्ञान हमको होता है यह सर्वांग तो नहीं परन्तु सम्पूर्ण अवश्य है। यह एक नित्य ज्ञान की आत्मामिम्यक्ति है। यह मरन प्रत्ययों में स्वतन्त्रता से स्वयं को प्रगट कर सकता है परन्तु उसकी सर्वाधिक स्वाभाविक गति है सामूहिक प्रत्यय, एक ही भाषी में सत्य दर्शन की एक व्यवस्था अथवा सामूहिकता। प्रत्यय के प्रत्यय से और सत्य के सत्य से सम्बन्ध तर्कों से नहीं स्थापित किये जाते परन्तु पहले से ही उपस्थित रहते हैं और एक गवाँग पूर्ण में पहले ही से आत्मदर्शित उत्पन्न होते हैं। ज्ञानारम्भ पहले के अतिरिक्त उच्च मानस का एक संपत्त्य तथा अनुभूति का पहलू भी है। यह ज्ञान के द्वारा ही शुद्ध करता है, मुक्त करता है और रचना करता है। हृदय और जीवन विचार के प्रति सचेत बन जाते हैं और उनकी गतियों का प्रत्युत्तर देते हैं। अनुभूतियाँ, सकल्प और क्रियाएँ इस उच्चतर ज्ञान के स्पन्दन बन जाते हैं। यह विचार शरीर में भी कार्य करता है ताकि उसमें रोग के प्रति आस्था और स्वीकृति के स्थान पर स्वास्थ्य का शक्तिशाली विचार अथवा सकल्प आ जाता है अथवा शक्ति का विचार शक्ति के सार, भाव, गति और स्पन्दन का आह्वान करता है। विचार अपने अनुकूल शक्ति उत्पन्न करता है और उसको हमारे मानस, जीवन और जड़ पर आरोपित करता है।

### ज्ञान दीप्त मानस

उच्च-मानस का अवरोहण सदिलष्ट नहीं करता बल्कि, केवल एक उच्चतर शक्ति ज्ञानदीप्त मानस (Illumined Mind) के आरोहण के लिये आधारभूमि बनाता है। यह एक आध्यात्मिक ज्योति का मानस है, एक ज्योतिर्मय आन्तरिक वेग और शक्ति जोकि उच्च मानस की मन्द और त्रमिक प्रक्रिया की तुलना में एक तीव्र और आन्तिकारी रूपान्तरण करता है। यहाँ पर विचार दृष्टि के आधीन है जोकि स्वयं सत्य को पकड़ता है केवल उसके प्रतिविम्ब को नहीं। "जिस प्रकार उच्च मानस आध्यात्मिक विचार और उसकी सत्य की शक्ति के द्वारा जीव में एक उच्चतर चेतना लाता है उसी प्रकार ज्ञान दीप्त मानस एक सत्य-दृष्टि और सत्य-प्रकाश के द्वारा और उसकी देखने और पकड़ने की शक्ति से एक और भी उच्चतर चेतना लाता है।" जिस प्रकार उच्च मानस विचार

को रूपान्तरित और परिपूर्ण करता है उसी प्रकार ज्ञान दीप्त मानस दृष्टि को रूपान्तरित और परिपूर्ण करता है। वह एक और भी शक्ति-शाली और गतिशील सस्तिष्टता उत्पन्न कर सकता है। वह हृदय में एक आध्यात्मिक दृष्टि लाता है और उसकी अनुभूति और संवेग में एक आध्यात्मिक प्रकाश और शक्ति। वह जीवन शक्ति को एक आध्यात्मिक प्रेरणा देता है जोकि प्रिया को गतिमान करती और जीवन की गतियों को ऊँचा उठाती है। वह इन्द्रियो में आध्यात्मिक संवेदना की एक प्रत्यक्ष और सम्पूर्ण शक्ति भर देता है ताकि हमारा प्राण और भौतिक जीव भी समस्त वस्तुओं में दैवी सत्ता का स्पर्श कर सके। वह भौतिक मानस पर एक रूपान्तरकारी प्रकाश फैलता है जोकि उसकी परिमितताओं, तन्त्रा, संकीर्ण विचार शक्ति और संदेहों को तोड़ देता है।

### संबोधिमय मानस

उच्च मानस और ज्ञान दीप्त मानस दोनों ही अपने अधिकार के लिये एक उच्चतर शक्ति संबोधिमय मानस (Intuitive Mind) पर निर्भर रहते हैं। वह ज्ञान अथवा दृष्टि के द्वारा कार्य नहीं करता बल्कि सहज ज्ञान के द्वारा कार्य करता है जिसका हम तृतीय अध्याय में विस्तारपूर्वक वर्णन कर चुके हैं। वह केवल मानस को ही नहीं बल्कि हृदय, जीवन, इन्द्रियों और शरीर तक को रूपान्तरित करता है। वह समस्त चेतना को संबोधि के सत्य में परिवर्तित कर देता है क्योंकि वह संकल्प, अनुभूतियों और संवेगों में स्वयं अपनी उच्चतर ज्योतिर्मय गति लाता है। वह जीवन और शरीर का सत्य के प्रकाश और शक्ति में पुनर्निर्माण करता है।

### अधिमानस

संबोधिमय मानस के परे अधिमानस (Over Mind) है जोकि अज्ञान में प्रतिमानस का प्रतिनिधि है। अधिमानस और अतिमानस को विभाजित करने वाली रेखा मुक्त आदान-प्रदान के लिये स्थान छोड़ देती है। अधिमानस में अतिमानस की सस्तिष्टता नहीं होती परन्तु फिर भी वह संपूर्ण को आत्मसात करता है। श्री अरविन्द के शब्दों में, “जो मानसिक बुद्धि के लिये असंगत भेद हैं वे अधिमानस बुद्धि के सन्मुख साथ-साथ रहने वाले परस्पर सम्बन्धी हैं”। जो मानसिक बुद्धि के लिये विरोधी हैं “वे अधिमानसिक बुद्धि के लिये पूरक हैं।” वह पूर्ण और अविभाज्य सर्वव्यापी एकता की शक्तियों और पहलुओं के प्रयत्नकरण और संयोग की एक असीम सामर्थ्य के द्वारा आगे बढ़ता है। इस प्रकार अधि-

मानस मे विभाजन का उद्गम है परन्तु फिर भी उसका आधार अब भी एक अन्तःस्थ एकता है। पृथक् की हुई शक्तियों और पहलुओं मे सम्बन्ध और संयोग की सभी संभावनाएँ यहाँ पर मुक्त रूप से संगठित होती हैं। इस प्रकार वह सच्चिदानन्द को असीम संभावनाओं से परिपूर्ण स्वरूप प्रदान करता है जो कि अनेक जगत मे विकसित की जा सकती है अथवा एक ही जगत मे एकत्रित फँकी जा सकती है।

फिर, मानस के विरुद्ध अधिमानस चेतना अपने ज्ञान मे सार्वभौम है और कितने ही मौलिक प्रतीत होने वाले भेदों को एक सामंजस्यपूर्ण दृष्टि मे बाँध सकती है। अधिमानस एक प्रकार का निम्न अतिमानस है यद्यपि वह निरपेक्षों की अपेक्षा व्यापहारिक सत्तों से ही अधिक सम्बन्धित है और पूर्ण न होकर सार्वभौम ही है। केवल अधिमानस मे ही हम पूर्ण का एक दयार्थ सामंजस्य अनुभव करते हैं जोकि मानस के लिये सम्भव नहीं है। अज्ञान की मानसिक भाया के विरुद्ध, अधिमानसिक भाया ज्ञान की है। इस स्तर पर विश्वमानस स्वयं अपनी एकता को अनुभव के द्वारा जानता है। उसकी इकाइयों मे पारस्परिक व्याप्ति नहीं बल्कि केवल सह-अस्तित्व है। वह आत्मा अथवा जगत का एक सत्य और पूर्ण ज्ञान न होकर एक एकांगी ज्ञान है। परन्तु फिर भी मानवीय मानस के विरुद्ध यहाँ पर सामंजस्य, आदान-प्रदान और पारस्परिकता की शक्ति और मानसिकता की उन्मुक्त क्रीडा रहती है। उसका अज्ञान सीमित करने वाला है परन्तु सदैव असत्य बनाने वाला नहीं।

बोधिमय मानस द्वारा किया हुआ परिवर्तन अतिमानस के आरोहण से पूर्ण होता है। यह चेतना का ऊर्ध्वोन्मुख ही नहीं बल्कि क्षैतिजीय विस्तार भी चाहता है। इस स्तर पर विचार, अनुभूति और सवेग सभी सार्वभौम, सर्वव्यापी, उदार असीम और आध्यात्मिक बन जाते हैं। वह जो कुछ निम्न तीन पदों में है उसको ले नेता है और उनकी स्वामाविक क्रियाओं को, उनमे चेतना और शक्ति को एक सार्वभौम विस्तार, ज्ञान का एक सामंजस्यपूर्ण राग और सत् का एक और भी विविध आनन्द जोड़ते हुए उनकी उच्चतम और विशालतम शक्ति पर ले जाता है। परन्तु अधिमानस सम्पूर्ण प्रकृति का रूपान्तरण नहीं कर सकता। ना ही वह अचेतन के अपोमुगी वेग को ही रोक सकता है। अतः सम्पूर्ण प्रकृति का एक पूर्ण सर्वांग रूपान्तरण प्राप्त करने के लिये अतिमानस का आरोहण अनिवार्य है। अतिमानस का हम छठे अध्याय मे पहले ही वर्णन कर चुके हैं।

कोई बटोर व्यवस्था नहीं

परन्तु उपरोक्त विवेचन आध्यात्मिक आरोहण का कोई स्पष्ट, तात्त्विक और

कठोर वर्णन नहीं है क्योंकि "जब उच्चतर निम्न चेतना में अवरोहण करता है वह निम्न को परिवर्तित कर देता है परन्तु उससे स्वयं भी संशोधित और न्यून हो जाता है। जब निम्न का आरोहण होता है तब उसका उन्नयन (Sublimation) होता है परन्तु तभी वह उन्नयनकारी पदार्थ और शक्ति में परिवर्तन कर देता है।"<sup>५</sup> इस प्रकार यह सत्य होते हुये भी कि आरोहण केवल तभी संभव है जबकि निम्न स्तर भी पूर्णतया सखिल हो चुका हो, प्रकृति में हेगेलीय विकासवाद के समान कोई सार्थक रूप नहीं है बल्कि विकासमान शक्तियों की एक सम्पूर्णता है जोकि परस्पर गुम्फित होकर एक दूसरे को प्रभावित करती हैं। अतः विभिन्न मध्यम शक्तियों और जीवों की सृष्टि होती है और किसी एक शक्ति से पूर्ण संयोग कठिन हो जाता है। श्री भरविन्द ने अधिमानस की एक उठते हुए सागर, एक लहर, भयवा चढ़ते हुए ज्वार से उपमा दी है जोकि एक पहाड़ी की उच्चतर श्रेणियों को छूता है जबकि जेप अभी नोवा ही रहता है, भयवा "एक दर्रा में विभक्त बढ़ती हुई सेना जोकि नवीन भूमि पर अधिकार जमा लेती है जबकि मुख्य भाग अब भी विजित भूमि में पीछे छूट जाता है जोकि मसी प्रकार अधिकृत करने के लिये अधिक बड़ी है जिससे कि आधीन देश का संगठन करने और उस पर अधिकार का निश्चय रखने तथा उसकी जनता को मिलाने के लिये बारम्बार रुकना और विजित क्षेत्र में पुनः लौटना आवश्यक होता है।"<sup>६</sup> अतः प्रत्येक अवस्था में प्रकृति के उच्चतर भाग एक नवीन चेतना में कुछ समय के लिये और अपूर्ण रूप में संगठित किये जा सकते हैं जबकि निम्न परिवर्तन मूल रूप में ही है। निम्न के मसी प्रकार सखिल होने पर उच्च स्तर प्रगट होता है परन्तु उच्च के प्रादुर्भाव और उसके प्रभाव से ही निम्न का पूर्ण संगठन होता है। यह विलिप्त इसलिये होती है क्योंकि प्रकृति पर अपने प्रभाव की सीधता के कारण प्रत्येक अवतरित होने वाली शक्ति उसको उच्चतर स्तरों पर उठाती है। सखिलप्यता के स्वभाव के कारण ही प्रक्रिया और भी अधिक गहन जाती है जिससे आरोहण के साथ-साथ अवरोहण की भी आवश्यकता होती है। यह अवरोहण निम्न प्रकृति के कारण बाधित और बिम्बित हो जाता है और इस कारण उच्चतर प्रथम अवतरित स्तर के पूर्ण रूपान्तरण की प्रतीक्षा नहीं करता बल्कि सयको प्रशतः रूपान्तरित करते हुए अवतरित होता चला जाता है जिससे कि "जब तक सब कुछ प्राप्त नहीं होता तब तक कुछ भी प्राप्त नहीं होता।"<sup>७</sup> अन्त में वैयक्तिक विकास में इस तथ्य के कारण और भी गहनता आ जाती है कि चेतना के सभी स्तरों का समान रूप में साथ-साथ रूपान्तरण नहीं होता क्योंकि आन्तरिक तत्त्व बाह्य से अधिक शीघ्र परिवर्तित होता है। मानव का पूर्ण रूपान्तरण तभी हो सकता है जबकि केवल आन्तरिक ही नहीं बल्कि बाह्य चेतना भी आध्यात्मिक हो

५. वही, भाग २, पृष्ठ ८०७

६. वही, पृष्ठ ८०८



जाये। यह सब तक समझ नहीं है जब तक सम्पूर्ण प्रकृति व्याप्यारिण न हो जाये क्योंकि बाह्य चेतना केवल हम में ही नहीं बरिन् बाह्यरूप में भी बरती है। परन्तु प्रतिमानन तब और उगरी निम्नजनीन दिशा के एक बार स्थायी रूप में स्थापित हो जाने के पदधातु अधिमानन और व्याप्यारिण मानव की प्रतिमा उग पर गुरुतिन रूप में स्थापित हो गयी है और अन्ती पूर्णता को पहुँच सकती है। जगत मत्ता में ये मानव और भौतिक जीवन में केवल परम व्याप्यारिणक स्तर तक जाने वाली चेतना की अवस्थाओं की एक चमकत भूगता बन जायेंगे। इसी की समझ धर्मों ने भूगत पर धर्म के राज्य के रूप में बल्पना की है।

### श्री गोलाङ्क

धियात की यह समझ भूगता दो गोलाङ्कों में विभाजित की गई है पर और धपर। चेतना के जगत के पराङ्क और धपराङ्क में एक रेखा गोप दी गई है। यह रेखा है अधिमानन जोकि स्वयं ज्योतिर्मय होने पर भी पूर्ण अधिमाग्य प्रतिमागमिक ज्योति को हमने पृथक् रखा है। पराङ्क मत्, धिदु, धानन्द और महस (प्रतिमानतिव) ने बना है तथा धपराङ्क मानव, जीवन और जट से। इस प्रकार दोनों गोलाङ्क मानव और प्रतिमानन की सीमा पर मिलते हैं। इस आधारण को भेदना तथा निम्न का उच्च में धवरोहण ही मुख्य समस्या है।

### मानव का आरोहण

विवर्तन सच्चिदानन्द के जड़ पदार्थ में निवर्तन से प्रारम्भ होता है। धत. वह उच्चतर रूपों में होकर शक्, धिदु और धानन्द की चमक: धमिभ्यति है। सत्ता सर्वप्रथम जड़ पदार्थ में उत्पन्न होती है। चेतना सर्वप्रथम प्राणात्मक और फिर मानसिक जीवन में प्रगट होती है। मानव को प्रादुर्भाव दिव्य प्रकाश में एक मोड़ उत्पन्न करता है। भौतिक मानव, प्राणमय मानव और मानसिक मानव, व्याप्यारिणक मानव की सृष्टि की ओर प्रकृति के विकासोन्मुख कदम हैं। व्याप्यारिणक मानव में प्रकृति को एक नवीन आरोहण करना है। यह गत प्रक्रिया से दो बातों में मिला है। उसमें मानव मन के चेतन प्रयत्न की धाव-स्पकता है और वह व्यक्ति का भान्तरिक बाह्य और ऊपर, चैत्य धारमा, जगत और ईश्वर की ओर विस्तार करता है। यहाँ पर धजान तीव्रता से ज्ञान में परिवर्तित हो जाता है। सम्भवतया यह सामूहिक आरोहण न हो परन्तु उसमें आदर्श सार्वजनीन प्रयत्न और चेतन एकाग्रता अनिवार्य है। इस नवीन परिवर्तन का आधार सपनि चेतना होगी।

इस प्रकार श्री अरविन्द की विकास की योजना में केवल आरोहण ही नहीं बल्कि रूपान्तरण (Transformation) और चैत्सीकरण (Psychicization) भी है। श्री अरविन्द के अनुसार "चैत्सीकरण का अर्थ है मानस में सम्यग् दृष्टि, प्राण में सम्यग् प्रवृत्ति और अनुभूति, शरीर में सम्यग् गति और मादत लाकर, सब कुछ दैवी शक्ति की ओर मोड़कर, सब कुछ प्रेम, पूजा, भक्ति पर आधारित करके, अन्त में सब कही माता का ध्यान और अनुभूति, सब में तथा हृदय में उसकी शक्ति जीव इत्यादि में कार्य करती हुई, अज्ञा, निवेदन, समर्पण इत्यादि से निम्न प्रकृति का परिवर्तन।" आन्तरिक चैत्य पुरुष का विकास समस्त योग और मानव विकास की कुँजी है। यह चैत्य पुरुष मानव में अन्तःस्थ यथार्थ व्यक्ति, यथार्थ आत्मा है। इस प्रकार विकास आन्तरिक भी है। वह सार्वभौम भी है और व्यक्तिगत भी है। परन्तु पूर्ण रूपान्तरण के लिये चैत्सीकरण ही पर्याप्त नहीं है। उसके लिये अतिमानस के अवरोहण की भी आवश्यकता है। केवल तभी अज्ञान पूर्णतया ज्ञान में परिवर्तित हो सकता है। इस अतिमानस अवरोहण और परिणामस्वरूप अतिमानव के विकास का आगे दशम अध्याय में वर्णन किया गया है।

### यात्रिकता के साथ नव्योत्थान्ति

श्री अरविन्द के विकासवाद में यात्रिकता भी है और नव्योत्थान्ति भी, नियन्त्रण भी है और स्वतन्त्रता भी। जगत एक परम सत्ता है जोकि सत्ता की एक असीम शक्ति के माधन से और अपने आनन्द के स्वभाव में स्वयं को अपने स्वयं के प्रत्ययजनित विस्तार में देशकाल के रूप में ढाल रही है। सृष्टा अतिमानस है परन्तु वह सच्चिदानन्द की एक शक्ति है। अतः विकास की प्रक्रिया मुक्त और सच्चिदानन्द द्वारा आत्मारोपित और स्वयं नियन्त्रित है क्योंकि वह निरपेक्ष असीम तथा वस्तु जगत का सार है और उसमें ज्ञान, शक्ति और संकल्प के अगणित रूपों में अभिव्यक्त होने की असीम सामर्थ्य है। दैवी सत्ता मुक्त है यद्यपि निरंकुश नहीं है। जगत कोई आकस्मिक घटना का परिणाम नहीं है बल्कि परम की एक आत्माभिव्यक्ति है। अग्राह्य जगत की विज्ञान के नियमों द्वारा बुद्धिग्राह्यता के पीछे यही रहस्य है। प्रकृति की प्रक्रियाएँ हमें इसी कारण यत्रत प्रतीत होती हैं क्योंकि उनमें प्रयोजन छिपा हुआ है। सब तो यह है कि

८. श्री अरविन्द मन्दिर एनुअल. स० ६, अगस्त १९२७, पृष्ठ ४१

९. "दैवी सत्ता भी श्रीदा के नियमों के अनुसार कार्य करती है। वह उनको घटन गढ़ती है परन्तु उसे पहले उन्हें बदनना है, उन अवस्थाओं को स्थिर रखते हुये अन्तःकारों की शुद्धता तथा कार्य करने के लिये आगे नहीं बढ़ना है।"

—श्री अरविन्द : मन्दिर इण्डिया, दिसम्बर १९२२, पृष्ठ ६२

बुद्ध भी बाहर से उत्पन्न नहीं होता। प्रत्येक वस्तु चेतन धारिणी से जन्मः अभिव्यक्त होती है क्योंकि देवी रचना में सत्ता का चेतना से निरुद्ध सम्बन्ध है। अतः हम प्रकृति में गुण और परिमाण में एक निरुद्ध सम्बन्ध पाते हैं। परमार्थ-प्रत्यय में सब कृष्ण बीजरूप में उत्पन्न है। यही कारण है कि क्यों एक चीज से एक वस्तु उत्पन्न होता है। श्री अरविन्द का प्रकृति के प्रयोजन में दृढ़ विश्वास है। "रचित वस्तु परमार्थ वस्तु की ओर आकर्षित होती है। संभूति गतु की ओर प्राकृतिक प्रकृति से परे, चिह्न वस्तु की ओर, प्रकृति ईश्वर की ओर आकर्षित होती है।" क्योंकि चेतना जड़ में नियतित है अतः हम जीवाणु में वस्तुनिरुद्ध-जनित विशेषताओं पाते हैं। यही देहात्म सम्बन्ध के मूल में भी है जिसकी श्री अरविन्द ने एक ऐसी चेतना द्वारा व्याख्या की है जो कि दोनों का ही माध्यम है। यह परमार्थ आत्मा के विकास में एक अवस्था है जबकि मानस केवल एक उच्चतर अवस्था है। उच्च निम्न का नियंत्रण कर सक्ता है निम्न उच्च का नहीं। स्वयं शरीर को ही आध्यात्मिक बनाया जा सकता है। प्रकृति में आध्यात्मिक तरंग को चेतना की अपने विरोधी तरंगों में उत्पत्ति द्वारा समझाया जा सकता है। "जो कुछ उत्पन्न होता है वह उससे उच्चतर है जिसमें वह उत्पन्न होता है जैसे कि मानस जड़ परमार्थ से अधिक उच्च है, जीव, मानस से, और आत्मा, सबसे अधिक गुप्त, परम उत्पत्ति, अन्तिम अभिव्यक्ति, सबसे महान् है।" ११

### शाश्वतता और सारसम्पत्ता

श्री अरविन्द के अनुसार विकास कोई घटना नहीं है। देवी सत्ता किसी विशेष तिथि पर जड़ परमार्थ में अवतरित नहीं होती। यह शाश्वत है और केवल बुद्धि की स्वामादिक सीमितता के कारण कालक्रम के रूप में दिखाई पड़ती है। "अचल से उत्पत्ति और गति एक शाश्वत तत्त्व है और क्योंकि हम उसका अनादि, अनन्त तथा नित्य नवीन क्षण में जो कि कालातीत की शाश्वतता है विचार नहीं कर सकते इसीलिये हमारे विचार और प्रत्यक्ष उसको प्रमाणित स्थिति की एक कालात्मक शाश्वतता में रखने को बाध्य हैं जिसमें सदैव भावति करने वाले आदि, मध्य और अन्त के विचार जुड़े हैं।" १२

विकास सतत है। उसमें सदैव ही एक भूत, भविष्य और वर्तमान होता है जब तक कि आत्मा की पूर्ण अभिव्यक्ति न हो जाय। सच्चिदानन्द स्वयं प्रत्येक वस्तु के पीछे है और इस कारण जहाँ पर जगत में एक तत्व की अभिव्यक्ति होती है वहाँ पर शेष सभी केवल उत्पन्न और निष्क्रिय रूप में छिपे ही नहीं

११ श्री अरविन्द : श्री अरविन्द मन्दिर एनूअल, स० ११, पृष्ठ १३

१०. श्री अरविन्द : द साइकल विवाहन, भाग २, पृष्ठ ७१

१२. वही, भाग १, पृष्ठ ६२

रहते बल्कि गुप्त रूप से कार्य करते रहते हैं। प्रगति विराम भयवा चमत्कार से नहीं होती। आत्मा की अभिव्यक्ति एक जटिल प्रक्रिया है जिसमें अन्य सब एक आध्यात्मिक पूर्ण के तत्वों के रूप में रहते हैं। इस प्रकार प्रत्येक में प्रत्येक है। जिस प्रकार जड़ पदार्थ अवरोहण में अन्तिम पद है उसी प्रकार वह आरोहण में प्रथम पद है। जो कुछ निर्वर्तित है उसका विवर्तन भी होना चाहिये। जिस प्रकार ये समस्त स्तर, जगत्, श्रेणियाँ और क्रम भौतिक सत्ता में निर्वर्तित हैं उसी प्रकार वे उससे विवर्तित होने के भी योग्य हैं।

### आरोहण और अवरोहण

विकास में प्रेरणा दो प्रकार की हैं नीचे से वेग और ऊपर से दबाव। इस प्रकार मोक्ष के प्रयोजन को प्रतिमानसिक स्तरों द्वारा जड़ पदार्थ पर दबाव से बड़ी सहायता मिलती है जोकि उसको उनके अन्दर से निर्वर्तित तत्व और शक्तियों का विकास करने के लिये बाध्य करता है। उच्चतर स्तरों की इस उत्पत्ति से निम्न को एक नवीन मूल्य मिलता है। यह तान्त्रिक सिद्धान्तों में सम्मिलित नहीं है क्योंकि वहाँ पर निम्न स्तर केवल निष्क्रिय रूप में ग्रहण कर सकते हैं, सम्पर्क को मूल्यों में परिवर्तित नहीं कर सकते। समस्त भागों को उच्च, गहन, सूक्ष्म, उत्तम और समृद्ध बनाने का यह कार्य आत्मा का है। अतः जड़, प्राण भयवा मानस के सिद्धान्तों में वह सम्भव नहीं है।

### संश्लिष्टता

इस प्रकार सर्वांग विवर्तन में तीन प्रकार का विकास है। जड़ पदार्थ के रूपों का चेतना की एक विकासोन्मुख, गहन और सूक्ष्म व्यवस्था की क्रिया के द्वारा अधिकाधिक सूक्ष्म और गहन संगठन एक अनिवार्य भौतिक आधार है। उच्च से उच्चतर श्रेणी की ओर एक विकास, एक आरोहण, एक अनिवार्य वर्तुलाकार पवित्र है जोकि विकास में अवश्य होनी चाहिये। इस प्रकार जो कुछ विकसित हो चुका है उसको प्रत्येक उच्चतर श्रेणी में लेना और उसके पहुँचने पर सम्पूर्ण पुरुष और प्रकृति की एक पूर्ण परिवर्तित क्रिया को सम्मिलित करने के लिये एक रूपान्तर भी उतना ही अनिवार्य है। यह संश्लिष्टता की ओर से जाता है। नीचे के प्राचीन के अवशेष से नवीन के उदय के विचार के विरुद्ध सर्वांग विकास में चेतना की शक्ति क्रमशः विभिन्न स्तरों के आविर्भाव की ओर से जाते हुये, किसी को न छोड़ते हुये बल्कि सभी को अपनी वर्तुलाकार गति में संश्लिष्ट करते हुए अभिव्यक्त पुरुष में क्रमशः गहन होती जाती है। मानव के सात प्रकार के अज्ञान से सात प्रकार के ज्ञान की ओर आरोहण में हमारी मानसिक, भौतिक और प्राणात्मक सत्ताओं के आध्यात्मिक होने से न्यून और क्षत होने की आवश्यकता नहीं परन्तु वे और भी अधिक समृद्ध मद्दान शक्ति-

शाली और पूर्ण बन जाती हैं। अपने दैवी परिवर्तन में उनमें ऐसी सम्भावनाएँ बन जाती हैं जोकि आध्यात्मिक के अतिरिक्त अन्य अवस्थाओं में व्यावहारिक अथवा कल्पनीय नहीं हैं।

### अनेक लोक

सर्वांग विकास केवल जड़ जगत तक ही सीमित नहीं है। अन्य उच्चतर स्तर भी इस प्रक्रिया में भाग लेते हैं। आत्मा में अपनी अभिव्यक्ति को केवल जड़ तत्व पर ही नहीं बल्कि मानस अथवा जीवन तत्व पर भी आधारित करने की सामर्थ्य होनी चाहिये। अतः मानस और जीवन के लोकों की सत्ता की परिकल्पना तर्कहीन नहीं है। हमारे भौतिक जगत के अतिरिक्त सूक्ष्मतर और अधिक मननीय तथा चेतन जड़ पदार्थ पर आधारित लोक भी हो सकते हैं। इन लोकों की सत्ता का प्रमाण क्या है? उनका स्वभाव और जड़ जगत से उनका सम्बन्ध क्या है? इन प्रश्नों के उत्तरों की खोज करते समय महू ध्यान रखना चाहिये कि अतिभौतिक लोकों के लिये भौतिक प्रमाण की भाग असंगत है। वे हमको केवल अप्रत्यक्ष रूप में प्रभावित कर सकते हैं और हम उनको सूक्ष्म इन्द्रिय सम्पर्क, मानस सम्पर्क, जीवन सम्पर्क और प्रच्छन्न चेतना इत्यादि के सम्पर्क से जानते हैं। यह अनुभव विभिन्न प्रकार का हो सकता है यथा भौतिक, प्राणात्मक, मानसिक, आध्यात्मिक, प्रच्छन्न इत्यादि। भूल की सम्भावना के आधार पर इस अनुभव की अवहेलना नहीं की जा सकती क्योंकि भूल तो बाह्य इन्द्रियों के अनुभव के विषय में भी सम्भव है। अतिभौतिक लोकों की सत्ता का निपेय करने के लिये प्रयुक्त मनोवैज्ञानिक अथवा तार्किक युक्तियाँ भौतिक जगत पर भी लागू होती हैं। इन लोकों की कल्पना में हम विरास की प्रक्रिया में उनके विभिन्न स्तरों की पूर्ण ग्रीष्म पाते हैं। अतः वे केवल विकास के स्तर ही नहीं हैं बल्कि समानान्तर स्तर भी हैं जोकि जड़ विकास की प्रक्रिया और मानव जीवन पर प्रभाव डालती हैं।

### विरास का "बयो"

श्री अरविन्द ने विरास के "बयो" की सच्चिदानन्द के आनन्द से व्याख्या की है। ब्रह्म मापेश और प्रपञ्चात्मक चेतना के रूपों में अपनी आत्मामिव्यक्ति का आनन्द लेने के लिये जगत में अभिव्यक्त होना है। "ब्रह्म इस गमर में जीवन के मृत्यों में अपना प्रतिनिधित्व करने के लिये है।" विरास के "बयो" का यह प्रदन अर्लैन्डर, बर्गमौ, गार्थ अथवा हाविन के निदान्तों में नहीं उठता जहाँ पर कि मूल आधार अचेतन है क्योंकि वहाँ पर ममस्त गति उम आधार के

स्वभाव के कारण है। परन्तु जैसे ही हम श्री अरविन्द के साथ सत्ता को चेतन सत् के रूप में मान लेते हैं वैसे ही यह प्रश्न उठता है कि आखिर उसकी अभिव्यक्ति का प्रयोजन क्या है? चेतन सत्ता में इच्छानुसार अभिव्यक्त होने की आन्तरिक स्वतन्त्रता होती है। आनन्द ही उसकी गति और रूप में श्रीद्धा का एकमात्र कारण हो सकता है। श्री अरविन्द के अनुसार "समस्त सीमाहीनता, समस्त अनन्तता, समस्त निरपेक्षता शुद्ध आनन्द है।"<sup>१४</sup> सभी वस्तुयें सच्चिदानन्द की अभिव्यक्ति हैं। आनन्द शब्द का अर्थ सुख नहीं है जिसका उपभोग करने वाला सीमित और अपूर्ण होता है। सत् का आनन्द सार्वभौम, असीम आत्मस्थित और विशेष कारणों से मुक्त होता है। वह समस्त पृष्ठभूमि की पृष्ठभूमि है जिससे सुख, दुःख तथा अन्य अधिक तटस्थ अनुभवों का प्रादुर्भाव होता है। जब सत् का आनन्द स्वयं को समूति के आनन्द में प्रगट करने की चेष्टा करता है तब वह शक्ति की गति में चलता है और स्वयं गति के विभिन्न रूप ग्रहण कर लेता जिसकी सुख और दुःख विभिन्न धाराएँ हैं। जड़ में अवचेतन, मानस के परे प्रतिचेतन यह आनन्द समूति में उदय होकर जीवन और मानस से अपना साक्षात्कार करने की चेष्टा करता है। उसकी प्रथम अभिव्यक्ति द्वैतमय और अशुद्ध है। यह सुख और दुःख के बीच घूमता है। परन्तु उसका तत्त्व सत् के परम आनन्द की विशुद्धता में आत्मस्थित है जोकि आत्मस्थित और वस्तुओं और कारणों से स्वतन्त्र है। जिस प्रकार सच्चिदानन्द व्यक्ति में सार्वभौम सत्ता और शरीर तथा मानस में चेतना से अधिक रूप के साक्षात्कार की ओर बढ़ता है उसी प्रकार वह विशेष अनुभवों और वस्तुओं के प्रवृत्ति में सार्वभौम, आत्मस्थित और निर्विषय आनन्द के साक्षात्कार की ओर बढ़ता है। आनन्द उस अस्तित्व के प्रति धारण उस विकास के बलशाली सकल्प का कारण है जो आत्मरक्षा की मूलप्रवृत्ति और जड़ की अनश्वरता में पाई जाती है। मानसिक स्तर पर वह अमरत्व की अनुभूति के रूप में प्रगट होता है जोकि रूपात्मक सत्ता के आत्म विकास की सभी अवस्थाओं में उसके साथ रहती है और आत्म विनाश की आकस्मिक प्रवृत्ति भी जिसका केवल एक उल्टा रूप है। "आनन्द अस्तित्व है, आनन्द सृष्टि का रहस्य है, आनन्द उत्पत्ति का मूल है, आनन्द सत्ता के रहने का कारण है, आनन्द जन्म का अन्त है और वह भी जिसमें कि सृष्टि समाप्त होती है।"<sup>१५</sup> अस्तित्व का आनन्द सर्वप्रथम स्वयं एकत्रित, सोखा हुआ और भौतिक जगत के आधार में अवचेतन होता है, तब तटस्थ गति के एक विशाल द्रव्य में आविर्भूत जोकि अब संवेदन नहीं है। मानस और उसके विश्व शक्ति के आघातों के सम्मुख रहने से जिसको कि वह अपने माप और स्तर के सामंजस्य में नहीं पाता, निकलते हुये सुख, दुःख

१४. वही, पृष्ठ ११०

१५. वही पृष्ठ १०१

घोर तटस्थता के सन्दर्भ में उल्लेख होता है। धन्य है, मार्क्सभोमिक्ता, गमनाया, प्रारम्भिकार घोर प्रवृत्ति की विजय के द्वारा पूर्ण सन्धिजन्य भी धर्मी मृष्टि में भेज उल्लेख।

अनुभव, दुःख, भूत घोर प्रारम्भिकता की समया

इस प्रकार के विज्ञान में अनुभव, दुःख, भूत घोर प्रारम्भिकता की समया घा जाती है। क्या देवी गता धर्मी धुन धान्य में अनुभव घोर प्रारम्भिकता कर सकती है? यदि हाँ तो यह किस प्रकार संज्ञान में विभक्त है? यदि नहीं तो फिर ये सब नहीं तो धर्मी? जब यह सब कुछ देवी गता है, तब यह स्वयं ही इस सब का कारण होना चाहिये। परन्तु फिर ईश्वर धुन कैसे है? केवल दुर्गो? रहस्य रहने मान तो यह समया हवा नहीं होगी क्योंकि ईश्वर गर्भग है। दुर्गरी घोर, ईश्वर के विरोध में इस सब की रचना करने वाले संज्ञान की परिवर्तना में देवी सत्ता की सीमित घोर प्रारम्भिकता मानना पड़ता है।

अनुभव के पूर्ण निषेध अथवा पूर्ण स्वीकार के मर्मों के विरुद्ध श्री परविन्द ने पाप की समयायता तो मानो है परन्तु उगरी कोई निरपेक्ष पद नहीं दिया है। उगने इस समस्या की घोर तीन पहलुओं जमन, निरपेक्ष, जगत् घोर अविज्ञान की घोर से देता है। प्रारम्भिक घोर अनुभव प्रारम्भिकता की मृष्टि है घोर इस कारण परम प्रवृत्ति में उगना कोई स्थान नहीं है क्योंकि यह पूर्ण ज्ञान है। जैसे ही प्रारम्भिकता के स्थान पर ज्ञान की स्थापना होती है वैसे ही अनुभव घोर प्रारम्भिकता हो जाते हैं। जहाँ तक ज्ञान प्रामाणिक है वहाँ तक यह सत्य है क्योंकि जैसा कि श्री परविन्द ने लिखा है "प्रामाणिकता निरपेक्षता की घोर पहला पदम है।" सत्य घोर भूत धुन घोर अनुभव, सापेक्ष घोर अनिश्चित मानवीय मूल्य है। यह सत्य घोर प्रारम्भिकता के मिश्रण के कारण है जिसमें एक धुन घोर दुर्गरी अनुभव उल्लेख करता है। सर्वांग सत् की देवी शक्ति की उपस्थिति में भौतिक दुःख घोर बन्ध भी नहीं रहेगें। इस प्रकार धुन घोर अनुभव, प्रारम्भिक घोर अन्वयकार से अधिक परस्पर सम्बद्ध नहीं है अथवा अनुभव धुन पर घोर अन्वयकार प्रकाश पर आधारित है। जहाँ पर चेतना की एवता घोर पारस्परिकता है वहाँ पर भूल, अनुभव घोर प्रारम्भिकता के ये सब विविधता घोर भेद में भी नहीं मिलते। अतः श्री परविन्द ने लिखा है 'प्रारम्भिकता घोर अनुभव में कोई प्रामाणिक सार्वभौमिकता नहीं है जैसी कि निरपेक्षता में भी नहीं है। वे ऐसी परिस्थितियाँ अथवा परिणाम हैं जोकि केवल एक विशेष अवस्था में ही उत्पन्न होते हैं जबकि पृथक्ता विरोध में समाप्त होती है घोर अज्ञान ज्ञान की एक भूल अचेतनता घोर मिथ्या सत्य, मिथ्या अनुभूति, मिथ्या क्रिया घोर मिथ्या प्रतिक्रिया सहित एक परिणामजनित मिथ्या चेतना घोर मिथ्या ज्ञान में समाप्त होता है।"

## इन रूपात्मक सत्ताओं का उद्गम

अब प्रश्न यह उठता है कि ये विरोधी तत्व किम अवस्था में विश्व अमि-  
य्यक्ति में उत्पन्न होते हैं। सत्ता के किम स्तर से उनका सम्बन्ध है ? क्या ये  
सृष्टि में आवश्यक हैं ? श्री अरविन्द ने इस भारतीय परम्परागत विद्वान की  
पुष्टि की है कि इन विरोधी तत्वों के पीछे समानुकूल शक्तियाँ हैं। विज्ञान के  
प्राधुनिक सिद्धान्त भी इन संभावना के विरोधी नहीं हैं। अपनी प्रच्छन्न सत्ता में  
ह्रस्वकर व्यक्ति उनका प्रत्यक्ष साक्षात्कार कर सकता है। बहुधा उनका प्रभाव  
अत्यन्त तीव्र होता है। परन्तु यह असीमता उनकी निरपेक्षता को सिद्ध करने का  
तर्क नहीं हो सकती। निरपेक्ष होने पर अशुभ और दुःख का प्रयोजन ही समाप्त  
हो जाता है। या तो वे समाप्त हो जाते हैं या अपने विरोधियों में परिवर्तित हो  
जाते हैं। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है, "सार अथवा आत्मस्थित रूप  
शाश्वत अन्तःस्थिता के रूप में आत्मस्थिति निरपेक्षता की शक्त है। मूल, असत्य  
और अशुभ विषय शक्तियाँ हैं परन्तु उनकी प्रकृति सापेक्ष है। वे निरपेक्ष नहीं हैं  
क्योंकि वे अपने अस्तित्व के लिये अपने विपरीत तत्वों की अप्रष्टता अथवा विरोध  
पर आधारित हैं और सत्य तथा आत्मस्थित निरपेक्षों के समान परम आत्मस्थित  
के प्राग्वहिक पहलू नहीं हैं।"<sup>१४</sup> इस प्रकार ये सार्वभौम तत्व नहीं हैं बल्कि केवल  
निश्चेतना के चेतना की ओर लौटने में उत्पन्न होते हैं।

परन्तु अशुभ जड़ पदार्थ से सम्बन्धित नहीं है। प्रकृति में नैतिक गुणों के  
लिये कोई स्थान नहीं है।<sup>१५</sup> केवल चेतन प्राणियों के सम्पर्क से और मात्र उन्हीं के  
लिये मूल्यों का अस्तित्व है। शुभ और अशुभ का यह द्वैत चेतन जीवन के साथ  
प्रारम्भ होता है और जीवन में मानस के विकास के साथ पूर्णतया अभिव्यक्त  
होता है। प्राणमय मानस, इच्छा और संवेदना का मानस अशुभ के सत्य और  
अनुभूति का सृष्टा है। नैतिक मूल्य तो पूर्णतया मानवीय ही हैं यद्यपि वे किसी भी  
प्रकार असत्य नहीं हैं। विकामोन्मुख प्रकृति की प्रक्रिया में नैतिक स्तर एक अनि-  
वार्य कदम है।

इस प्रकार शुभ और अशुभ का प्रथम श्रोत प्राण है। यही नीतिशास्त्र में  
मनोवैज्ञानिक, विकासवादी अथवा नैतिक सुखवाद का आधार है। यह स्वार्थ-  
वादी भी हो सकता है और परार्थवादी भी, वैयक्तिक भी और सामाजिक भी।  
जैवकीय प्राण के अतिरिक्त विचारशील मानस पर आधारित मूल्य होते हैं जोकि  
बुद्धिवाद, सहज ज्ञानवाद, नैतिक बोध, सौन्दर्य बोध और कर्म का नियम इत्यादि  
के सिद्धान्तों को उत्पन्न करते हैं। कुछ दार्शनिक नैतिकता का धार्मिक आधार  
पर समर्थन करते हैं। इन समस्त सिद्धान्तों के पीछे एक गहन अनुभूति है जिसका



आधार अन्तर्चेतना अथवा चैत्य पुरुष है। श्री अरविन्द के अनुसार "भूत्यों में यथार्थ सहमति आन्तरिक, आध्यात्मिक और चैत्य है।"

अशुभ और असत्य के तत्त्व निश्चेतना से मानसिक और प्राणमय चेतना की उत्पत्ति के साथ उदय होते हैं। इसका नियंत्रण दो प्रकार की अवस्थाओं द्वारा होता है। सर्वप्रथम आन्तरिक शक्ति को निज्ञान (Nescience) की ऊपरी पर्त के कठिन माध्यम से मानसिक तत्त्व की उत्पत्ति के हेतु स्वयं को बाह्य सत्ता पर आरोपित करना पड़ता है। तब जीवन का उदय होता है जोकि जड़ पदार्थ के अधोमुखी वेग में सतत संचरण करता रहता है। इस जीवन को फिर अपने अस्तित्व के हेतु बातावरण से संचरण करना पड़ता है और जैसे-जैसे मानस का विकास होता है वह एक सतत आत्मश्लाघावान् मानसिक, प्राणमय और भौतिक ग्रहणकार का रूप ग्रहण करता जाता है। प्रथम दृष्टि में चेतना जड़ पदार्थ से नितान्त विरुद्ध प्रतीत होती है। परन्तु फिर भी पशु और मानव जीवन के तत्त्व हमें इस निष्कर्ष पर ले आते हैं कि वस्तुओं में एक गुप्त चेतना है जोकि क्रमशः सतह पर आ आती है। जीव पहले मूल प्रवृत्तियों के द्वारा और फिर प्रत्यक्ष तथा संवेदना से ज्ञान प्राप्त करता है। यह तभी सम्भव है जबकि विषय और विषयी दोनों के मूल में एक ही प्रच्छन्न चेतना हो। इसी कारण गुप्त चेतना बाह्य संवेदना और प्रत्यक्ष में परिवर्तित हो जाती है तथा गुप्त शक्ति बाह्य प्रवृत्ति में यदि यह प्रच्छन्न चेतना बाह्य स्तर पर आ जाये तो एक प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव है परन्तु निज्ञान के दबाव के कारण और क्योंकि विकासवादी प्रयोजन एक अपूर्ण परन्तु विकासोन्मुख बाह्य चेतना के द्वारा क्रमशः विकसित होता है इसलिये वह सम्भव नहीं हो पाता। क्रमशः विकास के द्वारा जीवन और मानस अन्य तत्वों से पृथक् करके अपनी विशेष प्रकृति को प्राप्त कर लेते हैं। परन्तु इस विकास के साथ भूल की सम्भावना भी बढ़ती जाती है। यह तभी तक नियंत्रित रहती है जब तक सहज ज्ञान का बोल-बाला है। परन्तु यह वस्तुस्थिति नहीं है क्योंकि प्रकृति में निश्चेतना क्रमशः अज्ञान बन जाती है और अज्ञान एकागी ज्ञान से होकर सम्पूर्ण ज्ञान की ओर बढ़ता है। अतः मानसिक अवस्था एक आवश्यक कदम है। आन्तरिक चेतना द्वारा प्राप्त सहज ज्ञान के और भी आन्तिपूर्ण हो जाने के कारण एक दोहरी भूल की सम्भावना हो जाती है। अतः भूल अज्ञान से ज्ञान की ओर जाने में एक आवश्यक कदम है। भूल को रोकना केवल तभी सम्भव है जबकि हम ज्ञान प्राप्ति के अवसरों को ही सीमित कर दें। भूल निश्चित रूप से असत्य नहीं है। वह कुछ दिशाओं में नवीन ज्ञान की ओर भी ले जा सकती है। भूल और असत्य का एक अन्य श्रोत है मानस की ग्रहमन्यता। व्यक्ति की स्वाभाविक प्रकृति के कारण सीमितता बहुधा भूल और

असत्य का कारण बन जाती है। यह केवल ज्ञान के क्षेत्र में ही नहीं बल्कि सकल्प और अनुभूति के क्षेत्र में भी सत्य है। मिथ्या चेतना अज्ञान से उत्पन्न होती है और मिथ्या कर्मों की ओर ले जाती है। किसी शक्ति की अनुपस्थिति में प्राणमय शक्ति ही प्रकृति के कार्य का मुख्य साधन है। जब इसके स्थान पर यथार्थ प्राणमय पुरुष आ जाता है तब जीवन शक्ति आत्मा की यथार्थ सेवक बन जाती है। श्री अरविन्द के शब्दों में ".....निश्चेतना से उदय होती हुई एक सीमित चेतना मूल का योग है, उससे उत्पन्न सीमितता और मूल से एक व्यक्तिगत आकर्षण असत्य का स्रोत है, प्राणमय अहंकार से शासित एक मिथ्या चेतना अशुभ का स्रोत है।"<sup>२०</sup> जब व्यक्तिगत अहं एक पृथक् अहं के रूप में प्रत्येक कार्य अपनी रुचि के लिये करता है तब दूसरों से विरोध और असामंजस्य उत्पन्न होता है और परिणाम मिथ्या और अशुभ होता है। इस अशुभ और शुभ की अनुभूति का एक विकासवादी प्रयोजन है जो वह मानव को उसकी वर्तमान अवस्था का उत्तमरण करके किसी शाश्वत और अनन्त शुभ की ओर ले जाता है।

### अशुभ का प्रयोजन

परन्तु अशुभ की इस चेतना का प्रयोजन क्या है? अद्वैतवादियों के अनुसार यह जगत के निषेध की ओर ले जाता है और पलायनवाद में समाप्त होता है। बौद्ध दार्शनिक अपने निर्वाण के सिद्धान्त को दुःख के मौलिक तथ्य पर आधारित करते हैं। परन्तु श्री अरविन्द के अनुसार वह स्वयं विकास की ही आवश्यकता है। जैसा कि स्वर्गीय डॉ० एस० के० मैन् ने सकेत किया है "वह कैसे से सम्बन्धित समस्या है क्यों से नहीं।"<sup>२१</sup> जगत को आत्मा के निर्माण की घाटी समझने में श्री अरविन्द कीट्स (Keats) के साथ हैं। समस्त अशुभ और असत्य की उपस्थिति अपने विरोधियों के द्वारा आत्मा के प्रयोजन से है। यह चैत्य संबोधन कभी-कभी मानसिक तर्क के अनुरूप नहीं होता परन्तु फिर भी उसमें उच्चतर प्रकाश की एक गहरी अनुभूति होती है। चैत्य प्रत्यक्ष निश्चय ही शुभ और अशुभ के परे हैं यद्यपि यह मूल प्रवृत्ति के अर्थ में नहीं बल्कि एक उच्चतर नियम के अर्थ में है। प्रकृति के विकासवादी प्रयोजन का साक्षात्कार ही अशुभ की समस्या का एकमात्र सुलभाह्व है। समस्त नीतिशास्त्र, कला, विज्ञान, धर्म, दर्शन और अन्त में समस्त योग इस प्रयोजन की प्राप्ति का प्रयत्न है। इस उद्देश्य की पूर्ति में धर्म कहीं तक सहायक है इसका विवेचन हम अगले अध्याय में करेंगे।

२०. वही, पृष्ठ ४०२

२१. मैन्, एस० के० : द मीटिंग ऑन द ईस्ट एण्ड वेस्ट

## धार्मिक अनुभव

"क्योंकि धर्म मनुष्य में यह मूल प्रवृत्ति, विचार और अनुशासन है जिसका लक्ष्य सीधे ईश्वर सत्ता है जब कि शेष सभी उसकी ओर केवल अप्रत्यक्ष रूप से लक्ष्य करते और वस्तुओं की बाह्य तथा अपूर्ण छायाओं की लोभ में बहुत अधिक चक्कर काटने और ठोकरें खाने के पश्चात् बहुत अधिक कठिनाता से पहुँचते हैं।"<sup>१</sup>

— श्री अरविन्द

अब योग और मानव विकास के प्रसंग को उठाने से पूर्व हम धार्मिक अनुभव के स्वभाव और प्रकृति में विकासवादी प्रयोजन के साक्षात्कार में उसके महत्व का विवेचन करेंगे। यह विषयान्तर इसलिये आवश्यक है क्योंकि दर्शन के समान धर्म भी परम सद्बस्तु के साक्षात्कार का एक महत्वपूर्ण मार्ग माना गया है और क्योंकि हमारा मत है कि मानसिक स्तर पर दर्शन और धर्म समान रूप से आवश्यक हैं चाहे मानस का प्रतिब्रमण करने पर इन दोनों का स्थान उनके मावी उत्तराधिकारी प्रतिमानसिक ज्ञान और सर्वांग योग के प्रतिमानसिक आनन्द को प्राप्त हो जाये। धार्मिक अनुभव के इस दार्शनिक विवेचन का उद्देश्य धर्म के आवश्यक सत्य की खोज करना और यह देखना है कि इस क्षेत्र में बुद्धि का कहाँ तक प्रवेश है और विकासवादी प्रयोजन के साक्षात्कार में उसका क्या नैतिक, मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक भूमिका है।

हेगेलीय मत : जॉन केम्ब्रिज

धर्म में बुद्धि के महत्व पर सबसे अधिक हेगेल के अनुयायियों ने जोर दिया है। जॉन केम्ब्रिज के अनुसार "जो कुछ यथार्थ है वह बौद्धिक है और जो कुछ है उस पर बौद्धिक दर्शन को विचार करने का अधिकार है।"<sup>२</sup> बुद्धिवादी केम्ब्रिज

१. द ह्यूमन साइकिल, पृष्ठ २१४

२. केम्ब्रिज, जे० : इन्ट्रोडक्शन टू द क्रिस्तोफरी धॉव रिसीजन, पृष्ठ १

बुद्धि की सीमाओं को मानता है। परन्तु उसके अनुसार ये सीमायें स्वयं बुद्धि ने ही अपने ऊपर आरोपित की हैं।<sup>१</sup> जो दार्शनिक धर्म के क्षेत्र से तर्क का पूर्ण बहिष्कार करना चाहते हैं उनको ऐसा करने के लिये तर्क तो उपस्थित करने ही होंगे। फिर यह तथ्य कि बुद्धि अपना परिसीमन करती है यह भी दिखलाता है कि वह सीमा का अतिश्रमण भी करती है। बुद्धि से परे कुछ भी नहीं है। है। अतः केमंड के अनुसार जो कुछ अतिमानसिक अथवा बुद्धि से परे है वह बुद्धिहीन अर्थात् निरर्थक है। केमंड का तात्पर्य यह नहीं है कि धार्मिक अनुभव तार्किक निगमन का विषय है। धर्म में अज्ञानमय आश्चर्य, अन्ध समर्पण और एक दुष्कर समस्या के सामने विचारावरोध ही नहीं बल्कि यह बौद्धिक प्रशंसा, प्रेम और विश्वास है कि असीम का क्षेत्र हमारे लिये खुला है और कि ईश्वर का ज्ञान एक अमर जीवन की प्राप्ति है। दर्शन धर्म को मानता है, उसको उत्पन्न करने का दावा नहीं करता। धर्म में अनुभूति एक आवश्यक तत्व है यद्यपि बुद्धि द्वारा इस अनुभूति को दूसरों से पृथक् करना पड़ेगा। अनुभूतियों की गहराई नहीं बल्कि एक बौद्धिक आधार और अवयवीय पूर्ण में अनुकूलता ही सच्चे धर्म की कसौटी है। केमंड के अनुसार “एक और उसी चेतना के लिये एक साथ ही शुद्ध रूप में सापेक्ष होना और अपनी सापेक्षता के प्रति सचेत होना सम्भव नहीं है।” केमंड का यह वक्तव्य वहाँ तक ठीक है जहाँ तक कि वह मानव से असीम के तत्व की ओर निर्देश करता है परन्तु मानसिक चेतना को सार्वभौम चेतना मान लेना केवल अज्ञान का ही परिचायक है। बुद्धि के समर्थन के उत्साह में केमंड सम्बोधि की अवहेलना करने लगता है। उमने ईश्वर के प्रत्यक्ष ज्ञान के महत्व को पूरी तरह नहीं समझा है विशेषतया तब जबकि उसने यह तर्क किया है कि जिस प्रकार से पक्षों के मध्य सम्बन्ध स्थापित करने के लिये एक तीसरा पद होना चाहिये जिससे कि वे सम्बन्धित हो उसी प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञान में भी एक विचार प्रक्रिया होनी चाहिये अर्थात् उसमें वह सब होना चाहिये जोकि अप्रत्यक्ष अथवा बौद्धिक ज्ञान का विषय है।<sup>२</sup> इस प्रकार के दृष्टिकोण में आधारभूत भूल चेतना और आत्मचेतना में भेद न क ना है। केवल कर्ता के रूप में अपनी चेतना के लिये ही आत्मा को अनात्मा की आवश्यकता है अन्यथा वह स्वप्नहीन सुषुप्ति और अचेतन अवस्थाओं में भी स्वयं अपने ही प्रकाश से चमकती है। ईश्वर की चेतना अचेतना नहीं है, न ही वह वस्तु की चेतना है। वह सत्य से सत्य का तादात्म्य है।

केमंड विभिन्न प्रकार के सम्बोधि ज्ञान में भेद नहीं कर पाता जब कि वह यह कहता है कि “वह जो कि सत्य और असत्य, व्यर्थ और महत्वपूर्ण सम्बोधि में

१. वही, पृष्ठ ४

२. वही, पृष्ठ १६

३. वही, पृष्ठ ४



ईश्वर हमारी समग्र सत्ता, मानस, हृदय और संकल्प ममी को सन्तुष्ट करता है।”  
 “एक ही चोट में वह जगत के मृतक दून्य ‘उस’ को एक जीवनमय ‘तू’ में परिवर्तित कर देता है जिससे कि समस्त मानव व्यवहार कर सकता है।”<sup>११</sup>

धार्मिक अनुभव के आलम्बन की प्रकृति के विषय में जेम्स का मत एक व्यवहारवादी के अनुरूप है। “हम में से प्रत्येक को स्वयं अपने लिये उस सन्तपन के परिमाण का पता लगाना है जो कि उसके सबसे अधिक अनुरूप हो जिसको कि वह अपनी शक्ति मानता है और अपना सबसे सच्चा सत्य और कार्य समझता है।”<sup>१२</sup> यद्यपि धर्म का सत्त्व सावर्भौम है परन्तु व्यक्तिगत आवश्यकताओं के अनुसार उसका स्वरूप परिवर्तित होता रहता है क्योंकि “ईश्वर के लिये प्रमाण मूलरूप में आन्तरिक वैयक्तिक अनुभवों में रहता है।”<sup>१३</sup> कान्ट धर्म को नैतिकता के अर्थात् मान लेता है। उसके अनुसार धर्म एक जैविक और व्यावहारिक आवश्यकता है। बर्गसा के अनुसार पूर्ण रहस्यवादी बिना किसी भौतिक बाधा के ईश्वर की रचनात्मक क्रिया में भाग लेता है क्योंकि “वह जिस प्राण का प्रतिरेक चाहता है वह उसी श्रोत से मिश्रता है जो कि जीवन का भी श्रोत है।”<sup>१४</sup> धर्म मानसिक चिकित्सा के समान है। विज्ञान और धर्म दोनों ही मानव जीवन के मूल्यवान् खजानों के द्वार खोलने के लिये समान रूप से प्रभावशाली कुंजियाँ हैं।

व्यवहारवादी मत में वह सत्य निहित है कि धार्मिक अनुभव केवल प्रमाधारण नहीं है बल्कि मानव के भौतिक, प्राणात्मक और मानसिक पहलुओं को संयोजित करता और भाष्यात्मिक बनाता है। परन्तु फिर भी धर्म जीवन का साधन मात्र नहीं है और न प्रतिरिक्त जैविक शक्ति को निकालने का मार्ग ही है। ईश्वर की सत्ता उन प्रभावों पर निर्भर नहीं है जो कि वह सत्ता में उत्पन्न करता है यद्यपि वे कुछ सामान्य जनो को सन्तुष्ट करने के लिये अच्छे तर्कों हो सकते हैं। दूसरी ओर, प्रमायों की सत्ता ही उनके ईश्वर द्वारा उत्पन्न किये जाने पर निर्भर है। ईश्वर को साधन मात्र बना कर जेम्स और कान्ट ईश्वर के देवी रूप को छो देते हैं। उच्च निम्न की व्याख्या करता है। आत्मा जीवन की व्याख्या करती है। ईश्वर मनुष्य की व्याख्या करता है। जेम्स द्वारा निर्देशित धर्म के सामान्य गुण उसके आकस्मिक परिणाम मात्र हैं। ईश्वर-प्रेम किसी सांसारिक शुभ का साधन मात्र न होकर स्वयं साध्य है। सामाजिक उपयोगिता धर्म का सार नहीं बल्कि उनसे एक गौण उत्पत्ति मात्र है। धार्मिक मनुष्य धर्म

११. जेम्स, डब्लू० : रिपनेक्स एक्शन एण्ड थीज्म, पृष्ठ १२६-२७

१२. जेम्स, डब्लू० : वैराइटीज ऑफ रिस्कीज एक्सपेरियेन्स, पृष्ठ ३६८

१३. जेम्स, डब्लू० : प्रैक्टिसिज्म, पृष्ठ १०६

१४. बर्गसा, हेनरी . द सोमोज आंड मोरेलिटी एण्ड रिस्कीज, पृष्ठ १६८

में कोई पुरस्कार नहीं खोजता चाहे वह अमरत्व ही क्यों न हो। धर्म का सार सच्चा प्रेम और पूर्ण आत्मसमर्पण वदले में कोई वस्तु नहीं चाहते। भक्त का समस्त कार्य देना, त्याग, समर्पण और पूजा के विषय से साक्षात्कृत है। विज्ञान और धर्म में बाह्य समानताएँ न तो विधियों और न साध्यों की एकता सिद्ध करती हैं। धार्मिक अनुभव का सार सामग्री को एकत्रित करने, उसके वर्गीकरण और तुलना इत्यादि करने के आधार पर बने हुये किसी सामान्य सिद्धान्त पर आधारित नहीं किया जा सकता न ही वह विभिन्न प्रकार के धर्मों का सामान्य तत्व है। धर्म में अन्त ही उद्गम की व्याख्या करता है। ईश्वर से रहस्यवादी एकता का प्रयोजन जीवन के लिये अधिक प्रासङ्गिक प्राप्त करना ही नहीं बल्कि देवी आनन्द का प्रत्यक्ष अनुभव है।

प्रकृतिवादी मत : प्रो० एच० स्यूवा

अपने गुरु जेम्स के साथ प्रो० स्यूवा का कहना है कि "ईश्वर जाना नहीं जाता, उसको समझा नहीं जाता, उसका उपयोग किया जाता है।"<sup>१८</sup> इस प्रकार प्रो० स्यूवा भी धर्म के व्यवहारवादी और जैविक पहलू पर जोर देता है। उसके अनुसार धर्म मानव का ईश्वर के मानव रूप के प्रति व्यवहार है। एक मनोवैज्ञानिक के रूप में प्रो० स्यूवा समाज विज्ञान, शरीर रचना शास्त्र और मनोविज्ञान से पुल कर सहायता लेता है। उसका सिद्धान्त उपयोगितावाद और प्रकृतिवाद का प्रतिनिधि है। उसके अनुसार धर्म का सार कुछ आधारभूत आवश्यकताओं की तृप्ति है। जैसा कि वह लिखता है "प्रेम के ईश्वर की उपस्थिति का साक्षात्कार करना ही रहस्यवादी की अपनी इच्छाओं की पूर्ति करने की विधि है।"<sup>१९</sup> तब वही मानव अपनी इच्छाओं की पूर्ति चाहता है। केवल धर्म में वह उनको देवी सत्ता, ईश्वर अथवा अन्य किसी परम शक्ति में पूर्ण करता है। धर्म में और कुछ भी नया नहीं है और इस कारण हम विशेष प्रकार के मानव व्यवहार की व्याख्या करने के लिये किसी भी नवीन प्रणय की आवश्यकता नहीं है। एक वैज्ञानिक के रूप में प्रो० स्यूवा पितृभयविता के सिद्धान्त (Law of Parsimony) का प्रयोग करता है और जैवनीय शब्दों में धर्म की व्याख्या करता है। धर्म में एक महान् और उच्चतर श्रेष्ठ शक्ति में विद्वत्ता सम्मिलित है चाहे वह वैयक्तिक हो अथवा निर्वैयक्तिक और भाव ही सम्मिलित है मानव और किसी उच्चतर शक्ति में व्यवस्थित अथवा अव्यवस्थित क्रियात्मक सम्बन्ध उनके परिणामस्वरूप जीवन की वृद्धि होती है। मानव को धर्म की आवश्यकता इसलिए है क्योंकि उसकी आवश्यकताएँ भौतिक ही नहीं बल्कि आध्यात्मिक भी हैं।

१८ स्यूवा, प्रो० एच० ओपिनियन, न्यूयार्क १९०१

१९ स्यूवा, प्रो० एच० द फाउन्डेशन ऑफ रिलीजियन विटरीब्रिज, पृष्ठ ११०

धार्मिक रहस्यवाद पर अपनी पुस्तक में ल्यूबा ने विधियों, प्रेरणाओं, प्रत्यक्ष, समाधि और लघिमा (leviation) इत्यादि का विस्तृत मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया है परन्तु सब कही वह उनके पारमार्थिक महत्व का निषेध करता है। रहस्यवादियों का ईश्वर दर्शन का सद्ब्रह्म नहीं है। "यदि दर्शन के देवता धर्मों के ईश्वर के स्थान पर स्थापित हो जायें तो प्रत्येक वर्तमान धर्म के कर्म-कांड की विशेषता प्रत्यक्ष सम्बोधन फिर नहीं रहेगा।"<sup>115</sup> परन्तु कर्मकांड धर्म का सार नहीं है। फिर यदि धर्म का ईश्वर परम सद्बस्तु नहीं है तो सभी धार्मिक पूजा एक झूठा विश्वास, एक आत्म संकेत अथवा अधिक से अधिक मानसिक चिह्नित्वा की मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया है। ईश्वर की कृपा और दया उसमें अपूर्णता नहीं उत्पन्न करती। ल्यूबा के विचार ईश्वर के मानवीयकरण (anthropomorphism) के दोष से युक्त हैं।

ल्यूबा धर्म की उपेक्षा करना अथवा मानव जीवन के लिये उसके मूल्य को कम करना नहीं चाहता। उसको यह भासा यथार्थ है कि "धर्म और विज्ञान दोनों ही एक अधिक उत्तम, अधिक आनन्दित और अधिक दैवी मानव की उत्पत्ति के लिये हाथ में हाथ मिलाकर कार्य करेंगे।"<sup>116</sup> परन्तु यह समझना कठिन है कि यदि धार्मिक अनुभव वस्तुगत भावार के बिना और केवल एक अग्न्य-विश्वास ही है तो फिर इस प्रकार की भासा कैसे पूर्ण हो सकती है? कभी-कभी ऐसा प्रतीत होता है कि ल्यूबा स्वयं दैवी सत्ता नहीं वल्कि केवल एक वैयक्तिक ईश्वर के परम्परागत विचार के ही विरुद्ध है। परन्तु धर्म को वैज्ञानिक बनाने के फेर में वह उसका बहुत कुछ तत्व खो देता है। धर्म एक वैयक्तिक मिलन, एक प्रत्यक्ष सम्बन्ध खोजता है। ईश्वर के वैयक्तिक पहलू से सम्बन्धित कृपा, प्रेम, पूजा इत्यादि इतने मूल्यवान हैं कि उनकी अवहेलना नहीं की जा सकती। प्रो० ल्यूबा की दो हुई धार्मिक अनुभव की व्याख्याओं में मनोवैज्ञानिक मुलम दोष (Psychologist's fallacy) है। ईश्वर का प्रत्यक्ष अनुभव प्राप्त किये हुए और मनोविज्ञान से पूर्णतया शिक्षित एक धार्मिक व्यक्ति ही धार्मिक अनुभव वा सच्चा वर्णन कर सकता है। धर्म का सार केवल रहस्यवादियों की जीवनियों के अध्ययन अथवा निरीक्षण से नहीं समझा जा सकता। इन उच्चतर अनुभवों का वर्णन करने में मानवीय जाया अत्यधिक अक्षम है। रहस्यवादियों द्वारा प्रयोग किये गये चिन्हों और रूपकों को उनके शब्दिक धर्म में लेने पर धर्म निश्चय ही एक सामान्य अनुभव बन जायेगा। रहस्यवादियों द्वारा भौतिक



और प्राणात्मक प्रतीको के अत्यधिक प्रयोग से यह तथ्य स्पष्ट होता है कि धार्मिक अनुभव में मानव के शारीरिक और प्राणात्मक भागों पर अत्यधिक प्रभाव पड़ता है परन्तु उससे उच्चतर तत्वों की इसलिये उपेक्षा नहीं होनी चाहिये कि वे अव्यवत ही रहते हैं । दैवी समाधि में बाह्य रूप से अचेतन रहने पर भी रहस्यवादी आध्यात्मिक रूप में सदा से अधिक चेतन रहता है क्योंकि वह अनुभव एक अमूल्य स्मृति के रूप में सदैव उसके साथ रहता है जो कि उसको सदैव एक नवीन आशा के साथ उस प्रदेश की ओर बढ़ने को प्रेरित करती है जोकि अज्ञात होते हुए भी अज्ञेय नहीं है । फिर यदि "विज्ञान के क्षेत्र में रहने वाले मनो-वैज्ञानिक के लिये धार्मिक रहस्यवाद ईश्वर की नहीं बल्कि मानव की अभिव्यक्ति है ।"<sup>१८</sup> तो इससे केवल धर्म के क्षेत्र में मनोवैज्ञानिक विधियों की सीमितता ही दिखाई पड़ती है । "पूर्ण अचेतनता में समाप्त होने वाली और अधिकाधिक सरल होने वाली मानसिक अवस्थाओं के अनुक्रम" के रूप में रहस्यवादी समाधि की व्याख्या केवल अज्ञान दिखलाती है । अपने गुरु जेम्स के साथ-साथ ल्यूबा भी रहस्यवादियों और मानसिक रोगियों में अन्तर मानता है परन्तु विभिन्न प्रकार के अनुभव को केवल मानसिक रोग जनित व्यवहार या अधिक से अधिक मानसिक विकृति बना देता है, यह भी इसलिये कि दोनों में प्रयोजन जीवन की समृद्धि और वृद्धि ही है । जिसका ल्यूबा विश्लेषण करता है वह केवल एक आदिम रूप का धर्म अथवा रहस्यवाद है परन्तु जैसा कि जॉन केम्ब्रिज ने ठीक ही कहा है "धर्म में उसके इतिहास के सच्चे उद्गम और यथार्थ व्याख्या के लिये हमें उसके आदि नहीं बल्कि अन्त की ओर देखना चाहिये ।"<sup>१९</sup> फिर ल्यूबा ईश्वर के प्रत्यय और उसकी यथार्थ सत्ता में भेद नहीं करता । उसकी व्याख्या धार्मिक अनुभव का केन्द्र नहीं बल्कि अधिक से अधिक किनारा ही छू पाती है ।

**मनोविश्लेषणवादी मत : सिगमंड फ्रायड**

मनोविश्लेषणवाद ने धार्मिक अनुभव की लगभग सभी मनोवैज्ञानिक व्याख्याओं को प्रभावित किया है । फ्रायड के अनुसार धर्म का प्राचीनकाल में पिता की हत्या की ऐतिहासिक घटना और उसके परिणामस्वरूप अपराध की भावना से अनिवार्य सम्बन्ध है जिसके परिणामस्वरूप एक अत्यन्त वैभवशाली और सर्व शक्तिमान परमेश्वर के रूप की पुनर्स्थापना हुई जिसके सम्मुख मनुष्य अपने अपराध को स्वीकार करने के रूप में आत्मसर्पण करते और उसमें मुक्ति पाने की की आशा करते हैं । अपने 'टोटम और टैबू' नामक ग्रन्थ में फ्रायड चिह्न-वादी धर्म (Totemism) का मनोवैज्ञानिक विकास दिखलाता है । यह धर्म का

१८. वही, पृष्ठ ३१६

२०. ल्यूबा, जे० एच० इन्ट्रोडक्शन टु द फिलॉसफी ऑफ रिलीजन, पृष्ठ ३३२

ऐतिहासिक प्रारम्भ है। धीघ्र ही ईश्वर धार्मिक चिह्न का स्थान ले लेता है। ईश्वर भी पहले आधा पशु और आधा मानव था। इसके पश्चात् उसको एक शक्तिशाली मानव माना गया है। धर्म धीघ्र ही बहुदेवतावाद से 'हीनोथोय्ज्म' में होकर एकदेववाद पर आ पहुँचा। "केवल तभी" जैसा कि फ्रॉयड लिखता है "आदि पिता का वैभव पुनः स्थापित हुआ। उससे सम्बद्ध भावनाओं को भव बोहराया जा सकता था।"<sup>२१</sup>

फ्रॉयड धर्म को पिता पुत्र के सम्बन्ध की विरोधी भावना (ambivalence) में दिखलाता है। जैसा कि वह कहता है, "इस प्रकार धर्म मानवता का एक सार्वभौम अवरोधक स्नायु रोग है। जिस प्रकार बालक के विषय में वह उसी प्रकार पितृविरोधी ग्रन्थि में पिता के सम्बन्ध में उत्पन्न हुआ।"<sup>२२</sup> आदिम अपराध की चेतना नैतिक पुष्टि, हठवाद, पलायनवाद, शरीर से घृणा और आत्म नियन्त्रण तथा शरीर को कष्ट देने की असंख्य विधियों के अनेक रूपों में उदित हुई। मानव को इसी अपराध भावना से मुक्त कराने के लिये यीशु ने क्रॉस पर अपने प्राण दिये।

फ्रॉयड धर्म को एक भ्रान्ति मानता है। जैसा कि वह कहता है "इस प्रकार हम किसी विश्वास को एक भ्रान्ति कहते हैं जबकि उसकी प्रेरणा में यथार्थ से उसका सम्बन्ध न होकर, इच्छा प्रति ही विशेष रूप से होती है।"<sup>२३</sup> इस प्रकार का मत निश्चय ही उच्चतर धर्मों पर लागू नहीं हो सकता यद्यपि फ्रॉयड स्वयं दार्शनिक सत्त्वों पर आधारित धर्म को नहीं मान सकता था। यदि परम्परागत तथा कथित धर्म ही फ्रॉयड की छालोचना का विषय होता तो उससे कोई भगड़ा नहीं था परन्तु जब हम उसकी प्रसिद्ध पुस्तक "प्यूचर ऑव एन इल्यूजन" के पन्ने उलटते हैं तो हम उसको वास्तविक धर्म का ही तिरस्कार करते पाते हैं। वह दृढ़ वैज्ञानिक आधार पर स्थापित एक धर्महीन समाज का अत्यन्त सुन्दर चित्र खींचता है। उसके शब्दों में "जितना ही अधिक ज्ञान के फल मानव को सुलभ होंगे उतना ही विस्तृत धार्मिक विश्वास का पतन होगा, मग्न प्रथम उसकी गई गुजरी और आशंकनीय अभिव्यक्ति का और तब उसकी आधारभूत मान्यताओं का भी।"<sup>२४</sup> इन शब्दों में फ्रॉयड समस्त धर्म का स्पष्ट निषेध करता है। इस प्रकार का दृष्टिकोण धर्म और विज्ञान के परस्पर विरोध की धारणा पर आधारित है। परन्तु विवेकशील व्यक्तियों ने कभी भी धर्म का सम्भीरतापूर्वक विरोध नहीं किया है। "द प्यूचर ऑव एन इल्यूजन" का निष्कर्ष समयानुकूल नहीं

२१ फ्रॉयड, एन० : मोसेज् एण्ड मोनोथीय्ज्म, पृष्ठ २१०

२२. फ्रॉयड, एन० : द प्यूचर ऑव एन इल्यूजन, पृष्ठ ७६

२३ वही, पृष्ठ ५५

२४ वही, पृष्ठ ९२

समता जबकि धर्मोपदेष्टा कहता है “नहीं, विज्ञान कोई भ्रान्ति नहीं है। परन्तु यह धारणा एक भ्रान्ति ही होगी कि जो कुछ यह हमें नहीं दे सकना उम्मीद हमें नहीं भरोषा कर सकते हैं।” धर्मोपदेष्टा की मानव जीवन के उत्त्पत्ति मूल्यों के शोध की व्याख्या विशेषतया अस्तमोचीन है। उत्पत्ति प्रामाणिकता की बातें नहीं हैं। यदि धर्म की उत्पत्ति पिता के लिये दमित इच्छा अथवा अपराध की भावना में भी है तो भी यह मानव के प्राध्यात्मिक रूपान्तर में उनके मूल्य अथवा उनके गहव की व्यपार्थता के विषय कोई तर्क नहीं है। धर्म का इतिहास रम्य रूप में अधिकाधिक सूक्ष्म रूपों की ओर एक नैतिक विकास दिखाता है। जैसे-जैसे धर्म प्राध्यात्मिकता में आगे बढ़ता है जैसे-जैसे उसकी स्थूलता भी कम होती जाती है। धर्मोपदेष्टा की व्याख्याएँ तथ्यों की प्रति साधारण बना देती हैं। उसके धर्म के विस्तारण में दार्शनिक, नैतिक तथा उच्च संवेगजनित पहलुओं को या तो गहन समझा गया है अथवा बिल्कुल ही भुला दिया गया है।

धर्मोपदेष्टा का दृष्टिकोण अत्यधिक विस्तारवादी और अंध-धारवादी है। जैसा कि यह कहता है “तर्क के बारे में कोई धीमा नहीं हो सकता। और यदि धार्मिक सिद्धान्तों का सत्य किसी धार्मिक अनुभव पर आधारित है जोकि उस सत्य का साक्षी है तो वह उन अनेक अनुभवों के लिये क्या होगा जिनको वह अज्ञानानुभव अनुभव कभी हुआ भी नहीं।”<sup>२५</sup> यद्यपि नियंत्रणवादी मार्ग का परिष्कार युग की भाँति के साथ है तथापि रहस्यवाद के सत्य का तिरस्कार अनुचित है। चाहे दर्शन में हो अथवा विज्ञान में, तर्क सब वही कुछ भौतिक मान्यताओं पर आधारित होता है, जोकि सम्बोधन द्वारा मिलती हैं और जिनमें सबसे अधिक व्यापक रहस्यवादी सम्बोधन है। रहस्यवाद समस्त धर्म का सार है। हमें केवल उसे सार्वभौम बनाने की आवश्यकता है।

### नैतिकता और धर्म

प्रिगिल पैटीसन के अनुसार “एक ऐसा सिद्धान्त जिससे मानव जीवन पर प्रभाव डालने वाली कोई बात नहीं निकलती अथवा जो किसी क्रिया अथवा सहन-शीलता का भौत नहीं हो सकता कोई ध्यान देने योग्य तथ्य नहीं प्रतीत होता।”<sup>२६</sup> प्रिगिल पैटीसन नैतिक व्यवस्था की प्राथमिकता और नैतिक मूल्य की व्यपार्थता पर जोर देता है। इस दृष्टिकोण के विरुद्ध समुद्रतल अलेक्जेंडर का यह मत है कि यद्यपि प्रारम्भिक अवस्था में धर्म और नैतिकता में कोई भेद नहीं किया गया

२५. वही, पृष्ठ ४६

२६. प्रिगिल पैटीसन - द आइडिया ऑफ गॉड, पृष्ठ २४

२७. ब्रैडले, एफ० एच० - एपीक्यूरिस्ट एण्ड रीयलिटी, पृष्ठ ४२६

२८. वही, पृष्ठ ४४१

तथापि उनमें उतना ही अधिक अन्तर है जितना कि दर्शन और भौतिकशास्त्र में। संसार में अपने अनुभव में हम नैतिक व्यक्ति को नास्तिक भी पाते हैं और धार्मिक व्यक्ति को सदैव ही नैतिक नहीं पाते। ग्रैंडले के अनुसार, “नैतिकता अपनी चरम परिणति के लिये धर्म में रूपान्तरित हो जाती है।”<sup>२९</sup> यह विरोधाभास इस प्रकार है “नैतिक न होना एक नैतिक कर्तव्य है” और यह है “धार्मिक होने का कर्तव्य।”<sup>३०</sup> अलेक्जेंडर इस दृष्टिकोण का तिरस्कार करता है और धर्म की व्याख्या के लिये स्वयं धार्मिक मूल प्रवृत्ति की धोर ही संकेत करता है। “वास्तव में जिस प्रकार भूखे होने का कोई कर्तव्य नहीं है उसी प्रकार धार्मिक होने का भी कर्तव्य नहीं है।”<sup>३१</sup> धार्मिक स्थायी भाव हमारी मानवीय संरचना में ही उपस्थित है। मानव में धर्म स्वाभाविक है। उसमें किसी प्रकार का संघर्ष या अन्तर्द्वन्द्व नहीं है। परन्तु आध्यात्मिक विकास में नैतिकता और धर्म दोनों ही समान रूप से आवश्यक कदम हैं। नैतिकता बुद्धिगत है, धर्म बुद्धि से परे है। अतः धर्म अनैतिक न होकर भी नैतिकता से परे है। ईश्वर भ्रम की ओर अवश्य है परन्तु नैतिक नियमों से बाध्य नहीं है। धर्म में “चाहिये” का स्थान भगवद् कृपा ले लेती है। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है “कोई यह निर्धारित कर रहा था, कि ईश्वर को यह अथवा वह होता चाहिये अन्यथा वह ईश्वर ही नहीं होगा। परन्तु मुझे ऐसा प्रतीत हुआ कि मैं केवल यह जान सकता हूँ कि ईश्वर क्या है और मैं नहीं जानता कि मैं उसको यह कैसे बतला सकता हूँ कि उसको क्या होना चाहिये।”<sup>३२</sup>

## श्री अरविन्द का सर्वोपवाद

धार्मिक अनुभव में तर्क का स्थान

श्री अरविन्द धर्म को ‘आध्यात्मिक प्रवृत्ति को उसकी पूर्णता में अनुसरण करना’ और आध्यात्मिकता को “सर्वोच्च आत्मा, देवी सत्ता और सर्वव्यापक एकता को जानना और उसमें रहना और जीवन का उसके सभी भागों में अधिकतम सम्भव देवी मूल्यों की ओर विकास करना”<sup>३३</sup> मानता है। इस प्रकार आध्यात्मिक अनुभव से अनुरूपता ही धार्मिक अनुभव के सत्य की कसौटी है। यह कहा जा सकता है कि अनुरूपता (Coherence) बुद्धि का सिद्धान्त है और श्री अरविन्द ने यह माना है कि अति मानसिक तत्व में सदैव ही बुद्धि का सत्त्व रहता है, परन्तु यह बौद्धिक सत्त्व आत्मा के सामञ्जस्य में रूपान्तरित और सश्लिष्ट होता

२९. एलेक्जेंडर, एस० : स्पेस, टाइम एण्ड मीटी, भाग २, पृष्ठ ४०६

३०. श्री अरविन्द : द एटवैन्ट, सख्या ६, अंक ४, पृष्ठ २२३

३१. श्री अरविन्द : द रेनेसांस इन इन्डिया, पृष्ठ ८०

है। धार्मिक अनुभव के क्षेत्र में बौद्धिक तर्कों का प्रयोग केवल भ्रान्तियाँ ही उत्पन्न करेगा। धार्मिक अनुभव की प्रामाणिकता के विषय में बुद्धि के प्रश्न तद्विषयक अज्ञान पर आधारित हैं। ईश्वर के अस्तित्व अथवा धर्म की प्रामाणिकता के विषय में भौतिक प्रमाणों की मांग नितान्त अनुचित है क्योंकि धर्म का सार आध्यात्मिक और अतिभौतिक है।<sup>११</sup> मत, सम्प्रदाय, कर्मकांड और प्रतीकों के बाह्य आवरण से अलग धर्म का आन्तरिक सार ईश्वर की खोज और उसका साक्षात्कार है। धर्म का लक्ष्य आत्म-उत्क्रमण, निरपेक्ष निवेदन, आकांक्षा और अनुभव दिव्य दर्शन, प्रेरणा और सम्बोधि इत्यादि के द्वारा प्राप्त किया जाता है। भगवद्-साक्षात्कार का आनन्द अनिवर्जनीय है। धर्म में भक्त को अपनी समस्त सत्ता का समर्पण करना पड़ता है। धर्म का मार्ग निरपेक्ष है। “उसका कार्य मानव और ईश्वर के मध्य सच्चे और निकट सम्बन्धों, एकता के सम्बन्धों, भेद के सम्बन्धों, एक ज्योतिर्मय ज्ञान के सम्बन्धों, एक परम मोहक प्रेम और आनन्द, एक निरपेक्ष समर्पण और सेवा की स्थापना और अपनी सत्ता के प्रत्येक भाग को उसके सामान्य स्तर से निकाल कर दैवी सत्ता की ओर मानव के ऊर्ध्वगमन में ह्वास्त और दैवी सत्ता के मानव में अवरोहण का एक सच्चा जीवन व्यतीत करना है।”<sup>१२</sup>

श्री भरविन्द ने धर्म के क्षेत्र में बुद्धि का तिरस्कार नहीं किया है बल्कि केवल उसको सीमित और अधीनस्थ कर दिया है। बुद्धि धार्मिक अनुभव, दैवी प्रेम अथवा भक्ति के आनन्द और कार्य के लिये नियम निर्धारित नहीं कर सकती। उसका यथार्थ क्षेत्र हमारी अतिमानसिक और आध्यात्मिक सत्ता के सरपों, अनुभवों और नियमों की अपनी भाषा में व्याख्या करना है। श्री भरविन्द ने धर्म-दर्शन की आवश्यकता की दृढ़ता से पुष्टि की है। धार्मिक सत्य बौद्धिक ज्ञान में प्रस्तुत किये जाने चाहियें।

बुद्धि से परे के क्षेत्रों के विरुद्ध, बुद्धि से निम्न क्षेत्रों में तर्कों का सर्वोच्च महत्व है। यह मूल प्रवृत्तियों, अन्ध प्रवृत्तियों, संवेदनाओं, परिष्कृत संवेगों और प्राणायामिक क्रियाओं का क्षेत्र है। धर्म में निम्न प्रकृति सम्मिलित है और विशेष-तया प्रतीक पूजा, प्रकृति पूजा, मूर्ति पूजा तथा अन्य आदिम प्रकार के धर्मों में मुख्यतया इसी निम्न प्रकृति का सन्तोष होता जाता है। धार्मिक विकास की दस प्रारम्भिक अवस्था में अत्यधिक अनुद्धियाँ, अज्ञान और अन्धविश्वास हैं।

१२. “वास्तव में बुद्धि के बाहर प्रमाण का कोई अस्तित्व नहीं है। यथार्थ में व्यावहारिक विज्ञान में कोई प्रमाण नहीं होता। वहाँ केवल प्रवृत्तियों का जीव और निद्रि होना है। धर्म के दर्शन में यह सत्य है कि ईश्वर की सत्ता के ‘प्रमाणों’ अथवा ‘प्रदर्शनों’ की खोज करने की परीक्षा नहीं है। यह निश्चय ही वास्तवाभिमानयुक्त भाषा है।”

—एस० ए० रीड : द हिबर्ट जर्नल, फरवरी १९५५, पृष्ठ १४

१३. श्री भरविन्द : द ह्यूमन साइंस, पृष्ठ १६०

यही पर मूल तथा अन्य प्रवृत्तियों की क्रियाओं की विस्तृष्ट, प्रकाशमय और तर्कयुक्त बनाने के लिये बुद्धि का हस्तक्षेप हो सक्ता है। परन्तु धर्म के निम्न पहलू को दृढ़ करने की चेष्टा में कभी-कभी बुद्धि उसको विस्तृष्ट निष्काश देने का प्रयास करती है। तत्प्राप्तचित्त परिष्कृत धर्मों में बहुधा आध्यात्मिक समृद्धि और सवेगों की पूर्णता की कमी होती है और ये नग्न, ठण्डे और थोड़े प्रतीत होते हैं। धर्म का प्राण उसकी मानसिक आस्था और बुद्धि से निम्न तत्व है। कोई भी धर्म अपने तर्कों के आधार पर टिका नहीं रह सकता। फिर, धर्म केवल वैयक्तिक नहीं बल्कि सामाजिक भी है और इस कारण भी उगम में बुद्धि से निम्न तत्व आवश्यक है। सामान्य मानव को प्रभावित करने के लिये उगम को समस्त सत्ता को, केवल अति मानसिक भावों को नहीं बल्कि अन्य पहलुओं को भी प्रभावित करना चाहिये।<sup>१५</sup>

### रहस्यवाद और बुद्धि विरोधी मत

यद्यपि हेगेलीय मत आदियों के समान श्री अरविन्द ने धर्म में बुद्धि के स्थान का दृढ़तापूर्वक समर्थन किया है परन्तु वह विचार और आत्मा में भी स्पष्ट भेद करता है जितनी हेगेल ने एक ही मान लिया है। प्रत्येक प्रकार के तथ्यों को जानने की एक विशेष पद्धति है और विभिन्न तथ्यों की व्याख्या करने के लिये भिन्न-भिन्न व्यक्तियों और प्रत्ययों की आवश्यकता है। इस प्रकार प्रिगिल पैटीसन के समान श्री अरविन्द ने धार्मिक अनुभव को अन्य तथ्यों में प्रयुक्त धर्मों से समझाने के प्रवृत्तिवादियों के प्रयत्न की ओर मरमंता की है। धर्म बौद्धिक होकर भी बहुत कुछ और भी है और इस 'बहुत कुछ' का कुछ अर्थ सदैव ही बौद्धिक विरलेक्षण से परे छूट जाता है। यह समस्त धर्मों में रहस्यवादी तत्व है।

रहस्यवाद के भाव श्री अरविन्द की बड़ी सहानुभूति है। वह अनेक आधुनिक मनोवैज्ञानिकों की रहस्यवाद के विरुद्ध प्रवृत्ति को कड़ी आलोचना करते हैं। धर्म का अत्यधिक तिरस्कार अन्ध स्वीकार से अधिक उत्तम नहीं है। आस्था के बिना कुछ भी प्राप्त नहीं किया जा सकता यद्यपि यह ठीक है कि आस्था, बुद्धि पर आधारित होनी चाहिये। अपने लक्ष्य के स्वभाव के अनुसार ही रहस्यवादी पद्धति प्रारम्भ होनी चाहिये। रहस्यवादियों के अनुभवों की विभिन्नताओं उनके असत्य की प्रमाण नहीं बल्कि आत्मा के एक ऐसी सद्बस्तु के निकट पहुँचने के चिह्न हैं जोकि जोषित है और एक कठोर मानसिक व्यवस्था के समान निश्चित नहीं है। इस प्रकार यदि रहस्यवाद से हमारा तात्पर्य ईश्वर के एक प्रत्यक्ष आध्यात्मिक साक्षात्कार से है तो श्री अरविन्द भी एक रहस्यवादी हैं। परन्तु निष्पेक्षात्मक अर्थ में लेने पर वह साध्य अथवा साधन किसी भी दृष्टि से रहस्य-

वादी नहीं है। कुमारी एवलिन अन्धरहित के अनुसार रहस्यवाद में "जानना नहीं" बल्कि होता ही सच्चे साधक का चिन्ह है।<sup>११</sup> परन्तु श्री भरविन्द जानने और होने में भेद नहीं मानता। प्लॉटिनस के निष्कर्ष के अनुसार रहस्यवाद "एकाकी की घोर एक उड़ान"<sup>१२</sup> है। परन्तु श्री भरविन्द के अनुसार ईश्वर का जगत में घोर जगत के माध्यम से साक्षात्कार किमा जाता है। प्रकृति में विकास का सक्षम वैपत्तिक नहीं बल्कि सार्वभौम मोक्ष है। इस प्रकार श्री भरविन्द ने रहस्यवाद के केवल एकागी पहलू की घालोचना की है। वह उसको घोर भी दार्शनिक भूमि पर रत देता है और सार्वभौम बना देता है। प्रो० के० ए० हकीम के अनुसार "वह एक ऐसे रहस्यवाद का प्रतिपादन करता है जिसका सक्षम रहस्यमय नहीं बल्कि स्पष्ट बनाना है।"<sup>१३</sup> हमारे मत में वह रहस्यवाद केवल स्पष्ट ही नहीं बल्कि सार्वभौम भी बनाता है।

### धर्म का विकास

श्री भरविन्द के अनुसार प्रत्येक धर्म विकास में अपनी अवस्था के अनुसार एक विशेष सत्य की अभिव्यक्ति करता है। अपने विकास में धर्म कई सोपानों से गुजरा है। प्रकृति में प्रत्येक वस्तु निश्चेतना में प्रारम्भ होती, अज्ञान, अव्यवस्था और मूलप्रवृत्तिमय विरोधों में होकर उभरती हुई कदमों से जमना, आगे बढ़ती और अन्त में कुछ एकागी गहराइयों तथा अधिक स्पष्ट रूपों को प्रदर्शित करती है। इसी अवस्था पर ही एक तीव्र परिवर्तन, एक निश्चित नव्योद्गमिता होती है जो गहरी, विस्तृत और मृदम होकर एक ऐसे सत्य पर पहुँचती है जो कि प्रारम्भिक रूपों की भाषा में नहीं समझाया जा सकता। अतः प्रतीको, प्राकृतिक वास्तुओं और पत्थरों की पूजा में उत्पत्ति धर्म के सत्य के विरुद्ध कोई तर्क नहीं हो सकती। जैसा कि श्री भरविन्द ने लिखा है, "यह अस्म-व्यस्म इतिहास सभी मानवीय प्रपत्तियों से सम्बन्धित है और यदि उसको धर्म के सत्य और आवश्यकता के विरुद्ध गिना जायेगा तो यह मानवीय प्रपत्तियों के प्रत्येक अन्य पहलू मानव की सत्य क्रियाओं, उसके भावों, उसके विचारों, उसकी कला और उसके विज्ञान के सत्य और आवश्यकता के भी विरुद्ध गिना जायेगा।"<sup>१४</sup> श्री भरविन्द ने उन दोषों से इनकार नहीं किया है जिन्होंने धर्म में पैदाकर उसको बँडोर, गतिहीन और मानव जाति के नियं हानिकारक तत्त्व बना दिया है परन्तु वह सच्चे और झूठे धर्म में घोर धर्मवाद (Religionism) में स्पष्ट रूप से भेद करता है। इस

११. अन्धरहित, ई० : पितृतीतिम, पृष्ठ ८६

१२. प्लॉटिनस, ६ नियमों प्लॉटिनस, पृष्ठ १३०३

१३. श्री अनिल अरव राय द्वारा उद्धृत, ६ बर्ह कादमि, पृष्ठ ११४

१४. श्री भरविन्द : ६ कादमि विचार, भाग २, पृष्ठ ११६

प्रकार जैसा कि उमने लिखा है, "सच्चा धर्म आध्यात्मिक धर्म है जोकि बुद्धि से परे, मानव की सौन्दर्यात्मक, नैतिक और व्यावहारिक सत्ता से परे और हमारी सत्ता के इन अंगों को आत्मा के उच्चतर प्रकाश और नियमों से सूचित और शासित करने के लिये आत्मा में रहता है। इसके विरुद्ध धर्मवाद अपने को निम्न सदस्यों की कुछ संकीर्ण धार्मिक उन्नति में भीमित रखता है अथवा बौद्धिक सिद्धान्तों, रूपों और विधियों, कुछ निश्चित और कठोर नैतिक नियमावली, कुछ धार्मिक-नैतिक अथवा धार्मिक सामाजिक व्यवस्था पर विशेष रूप से जोर देता है।"<sup>११</sup> धर्मवाद के स्थान पर सच्चे धर्म की स्थापना होनी चाहिये जिसका कार्य मानव को दैवी सत्ता की ओर से जाना, उसने जो कुछ अब तक इस दिशा में प्राप्त किया है उस सबको एक स्वरूप देना और उसको उसकी सामर्थ्य के अनुसार सत्य के निकट पहुंचने का मार्ग दिखलाना है।

जब समस्त विभिन्न प्रवृत्तियाँ और भी अधिक स्पष्ट तथा दूसरे से पृथक् और स्वतन्त्र हो गईं तो धर्म की यह बुद्धेतर अवस्था क्रमशः बौद्धिक अवस्था में परिवर्तित हो गई। जैसे-जैसे बौद्धिक तत्त्व बढ़ता गया वैसे-वैसे प्रत्येक वस्तु मत, कर्मकांड और सत्याग्रहों के भावी होती गई। यह प्रवृत्ति गुह्य, भतिमीतिक और धार्मिक तत्त्वों के पूर्ण निराकरण में अपने अज्ञान की सीमा तक पहुंच गई। परन्तु इसके साथ ही साथ एक दूसरी प्रवृत्ति भी थी जिसने गुप्त आध्यात्मिक तत्त्वों को व्यक्त करने और उनको एक सार्वभौम स्तर पर रखने की चेष्टा की। यह आध्यात्मिक तत्त्व पुनः धर्म की गहन पद्धति के द्वारा सामान्य और गुप्त रूपों में विकसित हुआ। इन दोनों के सम्मिश्रण से मत, सम्प्रदाय और सिद्धान्तों की रचना हुई। इस प्रकार महान धर्मों का विकास हुआ जिनका सार आध्यात्मिक सत्य था जो कि तब तक स्थिर रहा जब तक कि वह समय-समय पर नवीन होता रहा। इन महान धर्मों में भी दो रूप विकसित हो गये कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट, पहला धर्म का भौतिक नमनीय स्वभाव, उसकी अनेकांगिता और मानव सत्ता की समस्त प्रकृति का आवाहन करने की ओर प्रवृत्ति और दूसरी इन उदारता की खण्डित करने वाली और विश्वास, पूजा तथा व्यवहार में एक आस्था पर जोर देने वाली और सामान्य बुद्धि, हृदय और संकल्प को शीघ्र प्रभावित करने के लिये सरलता लिये हुए एक प्रवृत्ति है। यह दूसरी प्रवृत्ति ही अत्यधिक यौद्धिकता की ओर ले गई जो कि अपनी चरम सीमा पर पहुंच कर धर्म में एक मात्र शुष्क बुद्धि को छोड़कर समस्त आध्यात्मिक तत्त्व को निकालकर जीवित धर्मों के स्थान पर एक समृद्धहीन और निष्प्राण व्यवस्था स्थापित करती है।

धर्म के विकास की इस लम्बी प्रक्रिया में प्रत्येक धर्म ने मानव जाति की सहायता की है। भूतिपूजावाद ने मानव के जीवन की विशालता और ऊँचाई



घोर सौन्दर्य का प्रकाश बढ़ाया है और अनेकानेकी गूँजता भी और सत्य दिया है। ईशास्यत ने उमको दीयी प्रेम और दान के विषय में दिव्य दृष्टि प्रदान की है। बुद्ध धर्म ने उमको अधिक बुद्धिमान, दाम और मृदु बनने का एक उत्तम मार्ग दिखाया है। गुरुदो धर्म और इस्लाम ने उमको नार्थ में धार्मिक कर से विरामतोष होगा और ईश्वर के प्रति उद्दाम भक्ति करना सिखाया है। हिन्दू धर्म ने उमके सम्पुर्ण सर्वाधिक विज्ञान और गहन आध्यात्मिक सम्भावनाओं को उन्मुक्त कर दिया है।" इन सभी धर्मों ने अनेक आत्माओं की रक्षा की है परन्तु मानव जाति की आध्यात्मिक बनाने के लिये अतः सम्प्रदाय की नहीं बल्कि आध्यात्मिक आत्म-विकास के लिये एक सत्ता और सर्वथाही प्रयत्न की आवश्यकता है। स्पृका तथा अन्य विद्वानों के साथ श्री भरविन्द ने यह माना है कि धर्म मानव की आधारभूत आवश्यकताओं को सम्पुष्ट करता है परन्तु इस सर्वोर्ग सत्य के पीछे उमने प्र।ति के एक अधिक विस्तृत प्रयोजन की ओर सवेग दिया है। धर्म केवल ऊँचाई ही नहीं बल्कि विस्तार भी, विज्ञान ही नहीं बल्कि सन्निध्यता भी, भौतिक शरीर, प्राण और मानव की परिपूर्ति ही नहीं बल्कि इन सबका आध्यात्मिक में आरोहण, और सच्चिदानन्द से एक चैतनीकरण, आध्यात्मिकरण और एतता भी सम्पादित करता है।

### सर्वांग दृष्टिकोण

यह विचार श्री भरविन्द को धर्म के विषय में सर्वांग दृष्टिकोण पर लाता है। जैसा कि वह कहता है "एक धर्म जो कि स्वयं भी धर्मों की एक व्यवस्था है और जो साथ ही साथ प्रत्येक म्यक्ति को उसके अपने आन्तरिक अनुभव देता है प्रकृति के इस प्रयोजन में सबसे अधिक निकट होगा। वह आध्यात्मिक विकास और प्रसफुटन का एक समृद्ध वायवर और आत्मा के अनुशासन, प्रयत्न तथा आत्म साक्षात्कार की एक विस्तृत और विविध पाठशाला होगी।" भिन्न-भिन्न धर्मों में एक सामंजस्य तो आवश्यक है परन्तु उनमें विविधता का सम्मूलन नहीं है क्योंकि एतता में विविधता ही प्रकृति में आत्मा की अभिव्यक्ति का नियम है।

इस प्रकार धर्म की ओर श्री भरविन्द का दृष्टिकोण सर्वांग है। धर्म के एक दार्शनिक के रूप से वह मानवीय अनुभव के इस विशेष क्षेत्र में बुद्धि की सीमायें खोजता है और प्रकृति की सम्पूर्ण योजना में उसके महत्व का निर्णय करता है। हेगेलवादियों के साथ वह धर्म में विकास खोजता है और उसमें से बुद्धि से निम्न तत्वों को छांटने में तर्क की महत्ता भी स्वीकार करता है परन्तु फिर उनके विरुद्ध वह बुद्धि की अतिमानसिक तत्वों के आधीन मान लेता है।

प्रो० टॉयनबी के समान इतिहासकारों के साथ वह मानव इतिहास में धर्म के महत्व को मानता है और मनोविश्लेषणवादियों के साथ धर्म में बुद्धिगतर निम्न तत्वों की ज़ीदा भी स्वीकार करता है । परन्तु फिर धर्म में अतिचेतन प्रभावों की ओर इंगित करके वह एक भारी अन्ति को स्पष्ट करता है । व्यवहारवादियों के समान वह जीवन में धर्म के महत्व को मानता है परन्तु अपनी 'विरव-व्यवस्था' के अनुरूप वह धर्म में प्रकृति के एक विनाशतर प्रयोजन पर जोर देता है ।

धर्म आत्मा और प्रकृति के बीच एक महान मध्यस्थ है । उसका अर्थ कार्य मानव के मस्तिष्क और शारीरिक सत्ता को आध्यात्मिक चेतना के प्रादुर्भाव के लिये तैयार करना है । उसे उसको उस स्थान तक ले जाना है जहाँ पर कि आन्तरिक आध्यात्मिक प्रकाश पूर्णतया प्रकट होना प्रारम्भ होता है । ब्रैडले के साथ श्री अरविन्द ने उभ व्यवधान की ओर संकेत किया है जो धर्म आराध्य और आराधक के बीच छोड़ देता है परन्तु योग में धर्म की धरम 'परिणति' से श्री अरविन्द का तात्पर्य उसका उन्मूलन नहीं बल्कि उसकी परिपूर्ति है । धर्म अपने लक्ष्य को प्राप्त करने में असफल होता है क्योंकि वह पूर्ण ऐक्य से पीछे रह जाता है और क्योंकि उसमें चैत्यकरण, रूपान्तर और सक्षिप्तता भी नहीं है । परन्तु दूसरी ओर ये ही योग के मूल तत्व हैं । अतः अपने लक्ष्य को प्राप्त करने के लिये धर्म योग में परिपूर्ण होना चाहिये । यह इसलिये भी बाँधनीय है क्योंकि जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है, "आध्यात्मिक अनुभव धर्म का अन्तिम लक्ष्य और श्रेय, उसका आकाश और शिखर है ।" धर्म का दर्शन प्रकृति की सम्पूर्ण व्यवस्था में धर्म के मूल्य का निश्चय करते हुये सद्बस्तु की एक पूर्ण भाँकी पर आधारित है । मूल्यों के वर्गीकरण में धर्म नैतिकता से उच्चतर है परन्तु पूर्ण आध्यात्मिकता से कम है । धर्म 'और दर्शन,' हृदय और मस्तिष्क, सवेग और विचार सभी आध्यात्मिक अनुभव में समान रूप से सन्तुष्ट, सक्षिप्त और रूपान्तरित हो जाते हैं । मानस और आत्मा के बीच में धर्म एक आवश्यक कदम है परन्तु उसकी आस्था को एक जीवित अनुभव बनाने के लिये योग अनिवार्य है ।<sup>१</sup>

४२. गही, पृष्ठ ६६२

४३. "यदि हमसे स्वयं अपने अन्दर बूढ़, ईसा और कृष्ण की अभिव्यक्ति और व्यवस्थापन नहीं है तो बाह्य से कृष्ण, ईसा अथवा बूढ़ की उपासना करना पर्याप्त नहीं होगा ।"

—श्री अरविन्द : ६ सिम्पेसिस ऑव योग, पृष्ठ ७४

## सर्वांग योग और मानव विकास

“यदि भौतिक प्रकृति में एक विकास है और यदि वह सत का एक ऐसा विकास है जिसमें चेतना और जीवन उसकी दो कुंजियाँ, पद अथवा शक्तियाँ हैं तो यह सत की पूर्णता, चेतना की पूर्णता, जीवन की पूर्णता ही उस विकास का सध्य होना चाहिये जिसकी ओर हम जा रहे हैं और जोकि हमारे प्रारम्भ की प्रारम्भिक अथवा बाद की अवस्था में अभिव्यक्त होगा।” — श्री अरविन्द<sup>१</sup>

### परम ध्येय

विकास का सिद्धान्त वैयक्तिक और सार्वभौम प्रकृति के प्रयोजन को समझने के लिये एक कुंजी है। यह विकासवादी प्रयोजन सृष्टि के स्वभाव से ही निश्चित होता है। आत्मा जड़ में अभिव्यक्ति के शुद्ध आनन्द के हेतु निवर्तित हुई है और उस प्रयोजन के प्राप्त हो जाने पर उसकी अपनी आन्तरिक उपेक्षा के कारण ही अपने प्रारम्भिक रूप में पुनः विकसित होना चाहिये। यह प्रकृति में विकास की प्रक्रिया से स्पष्ट दिखाई पड़ता है। साइमनीज का चिद्बिन्दुवाद इसी तथ्य की अभिव्यक्त करता है यद्यपि वह सार्वभौम तरय को खो देता है। हमारे जाग्रत चिद्बिन्दु पर ही रुक जाने का कोई कारण नहीं है क्योंकि यदि शक्ति सत की शक्ति है और उससे एक है और यदि विवर्तन से पूर्व निवर्तन आवश्यक है तब यह प्रक्रिया तभी रुकनी चाहिये जबकि शक्ति सत को प्राप्त कर से अन्यथा व्यक्ति एक मतत अभिरता में छूट जाता है। चेतना शक्ति जड़ जीवन और मानस में होकर सतत विवर्तित होती जाती है और इस प्रकार वह धर्तमानस तक पहुँचनी चाहिये। इस प्रकार दर्शन नहीं बल्कि योग ही सच्चा परम ध्येय है। जैसा कि श्री अरविन्द ने निम्न है “जानना नहीं बल्कि होना ही अभिव्यक्ति का सध्य है। ज्ञान सत की क्रियात्मक चेतना का एक साधन मात्र है।”<sup>२</sup>

१. द साइकल डिवाइन्, अन्तिम भाग

२. वही, पृष्ठ ८०२

होना और पूरी तरह होना मानव और प्रकृति का लक्ष्य है। पूरी तरह होने का अर्थ स्वयं को पूरी तरह और सर्वांग रूप में जानना है। पूरी तरह होने का अर्थ अपने सत् पुरुष की आन्तरिक और सर्वांग दक्षिण को प्राप्त करना है। अन्त में, पूरी तरह होने का अर्थ प्रच्छन्न सत्, चिद् और आनन्द का साक्षात्कार करना है। फिर भी पूरी तरह होने का अर्थ सार्वभौम रूप में होना है क्योंकि समस्त सत् एक है और अन्त में सार्वभौम रूप में होने का अर्थ प्रतिधायी रूप में होना भी है।<sup>१</sup> मानव को भौतिक, प्राणात्मक तथा मानसिक स्तरों का उत्क्रमण करना होगा। तभी आत्मा निम्न प्रकृति का निगमण करेगी। वैयक्तिक और सार्वभौम चेतना केवल उत्क्रमण से ही अपनी पूर्णता को प्राप्त कर सकती है। मानव का विकास अब और अधिक प्रज्ञान में और निश्चेतना के द्वारा विकास नहीं है। वह ज्ञान से प्रतिचेतना के और भी पूर्ण ज्ञान की ओर विकास है।

### प्रकृति में प्रयोजन

इस विकास की एक दोहरी प्रक्रिया है यथा दृष्य और अदृष्य, भौतिक और आध्यात्मिक, सार्वभौम और वैयक्तिक। श्री अरविन्द ने प्रकृति में प्रयोजन को माना है। वह पञ्चतम आत्मा में चेतन एक आन्तरिक सत्य-भावश्यकता की प्रेरणा है। त्रींदा का भी अपना लक्ष्य होता है। सीला निष्प्रयोजन नहीं है। आनन्द में आन्तरिक सत्य की क्रिया की अवहेतना नहीं है। श्री अरविन्द के शब्दों में, "एक उच्चतर और आध्यात्मिक सृष्टि के रूप में समस्त सत् के जड़ जगत में स्वयं अभिव्यक्त हो जाने तक सत्ता की उच्चतर शक्तियों की अभिव्यक्ति विकास में प्रयोजन के रूप में मानी जा सकती है।"<sup>२</sup> स्पष्टातर तथा अन्य निराशावादी विद्वान चाहें जो भी कहें, विकास निश्चित रूप से सत्ता और मूल्यों के सभी क्षेत्रों में अधिकाधिक गहनता, नमनीयता, गहराई और विस्तार की ओर बढ़ा है। अवसर्तियाँ भी वस्तुनाकर विकास की अधोमुखी गतियाँ हैं। मानव जाति में आध्यात्मिकता का जोर मानव के आध्यात्मिक मविष्य का सूचक है। श्री अरविन्द यह नहीं कहता कि विकास एक साथ और सार्वभौम होगा। जब मानव मस्तिष्क एक विशेष अवस्था में पहुँच जायेगा तो दिव्य स्तर की ओर क्रमशः विकास होने की सम्भावना है। मानव की भौतिक, प्राणात्मक और मानसिक सभी सत्ता का रूपान्तर होना चाहिये। परन्तु सबसे बड़ा परिवर्तन चेतना का परिवर्तन है, मानव के चैत्य पुरुष में उठने की एक नित्य प्रेरणा है। मानव में विकास चेतन हो गया है। शरीर के परिवर्तन के द्वारा नहीं जैसा कि प्रारम्भिक अवस्थाओं में या बालक चेतना के उत्थान से ही मानव में विकास आगे बढ़ेगा। परन्तु यह

१. वही, पृष्ठ ८८८-८९

२. वही, पृष्ठ ६१०

विज्ञान सर्वत्र व्यापारिण है। वेदों द्वारा अभिहित धर्मशास्त्रों में ही उसकी व्याख्यात्मक प्रकृति निर्दिष्टता के कारण मिली रहती है। मानव को अपने व्याख्यात्मक और भौतिक विज्ञान और ज्ञानान्तर में भेदना रूप में प्रकृति की महत्ता करने चाहिए। आत्मा में निम्नतर में उत्पत्ति की ओर उठने की एक प्रकृति है परन्तु निम्न को गतिवृत्त करने और दृष्टि बनाने की प्रकृति भी उसी ही भौतिक है। यदि मानव उस स्तर तक नहीं उठ सकता तो उसे दूसरे प्राणियों के जैसे स्थान छोड़ देना पड़ेगा। परन्तु यदि वह उठ सकता है तो कोई कारण नहीं है कि वह क्यों न उठे। प्रकृति में तत्त्व बाह्य कारण में उत्पत्ति रहता है और केवल उत्पत्ति समय पर ही अभिव्यक्त होता है। आत्मा अन्तिम विज्ञानवादी उद्देश्य है क्योंकि वह मूल विवर्णित तत्व है।

### आध्यात्मिकता का स्वरूप

आध्यात्मिकता आत्मा का स्वाभाविक प्रकाश और व्यापक शक्ति है। यह न तो नैतिक चेतना है, न धार्मिक आस्था और न आदर्शवाद अथवा न ही इन सबका सम्मिश्रण है। यह विचार, अनुभूति और संकल्प से भिन्न है। यह आत्मा की सच्ची शक्ति है और इस कारण युद्ध की पटुता के परे है। वह रहस्यमय, गुह्य और अन्तःस्थ है। हमारे स्वतन्त्र चुनाव के रूप में वह समस्त चेतना में छा जाती है और उसको प्रकाशित एवं विस्तृत करती है। वह समस्त सत्ता को मुक्त और स्वतन्त्र करती है। यह समस्त धर्म की धरम परिणति है। वह हमको दैवी सत्ता के प्रत्यक्ष सम्पर्क में लाती है। वह सत्ता का आवश्यक और सार्वभौम सत्य, समस्त प्राणियों की एक अमर आत्मा है। शरीर, प्राण और मानस जड़ पदार्थ में उसकी आध्यात्मिकता के साधन हैं। श्री अरविन्द के शब्दों में, "आध्यात्मिकता अपने सार रूप में हमारी सत्ता के आन्तरिक सत्य, एक आत्मा, यह और जीव की ओर एक जागरण है जोकि हमारे मानस, प्राण और शरीर से भिन्न है। यह जानने, अनुभव करने, 'बह' बनने, जगत में व्यापक और उससे परे की वृहत्तर सद्बस्तु से जोकि हमारे अपने अन्दर भी है सम्बन्ध जोड़ने, उससे सम्पर्क स्थापित करने और संयुक्त होने तथा एक नवीन प्रकृति में प्रेरणा, सम्पर्क, ऐक्य, विकास अथवा जागरण के फलस्वरूप हमारी समग्र सत्ता को मोड़ने, परिवर्तित करने और रूपान्तरित करने की एक आन्तरिक प्रेरणा है।" इस प्रकार आध्यात्मिकता एक उच्चतर, प्रकाशमान और असीम चेतना की शक्ति है। वह ढक्कन को तोड़ना, आवरण को फोड़ना अथवा दैवी सत्ता को और एक मार्ग को खोल देना है और केवल यही समस्त विज्ञान, नैतिकता, धर्म और दर्शन के लक्ष्य को पूर्ण कर सकता है। यह योग में यथार्थ रूप से प्राप्त होता है।

## आत्मा का दोहरा विकास

चेतना शक्ति एक दोहरा विकास खोजती है—बाह्य प्रकृति का विकास और साथ ही आन्तरिक सत्ता का भी विकास । कभी-कभी शरीर की भारी जड़ता और भाग्रह, प्राण के अस्त-व्यस्त सवेग और मानस के सन्देह तथा निषेध इतने भसह्य हो जाते हैं कि बहुधा आत्मा शरीर को कष्ट देना, जीवन का त्याग और मानस को शान्त करना चाहती है और प्रकृति से पृथक् होकर अपना वैयक्तिक मोक्ष खोजती है । यह प्रवृत्ति हठवाद, मायावाद और पलायनवाद की ओर ले जाती है । इस प्रकार आत्मा के विकास में एक दोहरी प्रवृत्ति है एक तो कभी-कभी अन्य भागों का परित्याग करके भी उसकी स्थापना और दूसरे प्रकृति के अन्य भागों में उसका विस्तार । इसी आन्तरिक पुरुष को खोलने के लिये ही प्रकृति ने धर्म, गुह्य विज्ञान, दर्शन और आध्यात्मिक साक्षात्कार का प्रयोग किया है । प्रथम तीन केवल प्रयास मात्र हैं और अन्तिम निश्चित प्रवेश है ।

## दर्शन और धर्म का मूल्य

धर्म और दर्शन ने कभी-कभी परस्पर सहयोग किया है परन्तु अन्य भवसरों पर नितान्त भिन्न मार्ग अपनाये हैं । आध्यात्मिक अनुभव भी इन दोनों से सम्बन्ध तोड़कर बिल्कुल भिन्न राह पर चला है । परन्तु सर्वांग ज्ञान और चेतना की ओर सच्चा और पूर्ण मार्ग प्राप्त करने के लिये प्रकृति के विकास में स्वतन्त्ररूप से इन प्रयोगों का भी अपना महत्व रहा है । यह इस कारण भी आवश्यक था क्योंकि ये सभी मानव की किसी न किसी मौलिक आवश्यकता की पूर्ति करते हैं । धर्म मानव को दैवी सत्ता से जोड़ना और विचार, जीवन तथा शरीर का दमन चाहता है ताकि वे आत्मा का अनुसरण कर सकें । इस ज्ञान का विज्ञान के तथ्यों से सामंजस्य होना चाहिये और यह कार्य दर्शन का है । परन्तु आध्यात्मिक क्षेत्र में धर्म और दर्शन दोनों ही योग के आधीन होने चाहिये क्योंकि योग में उन दोनों की ही चरम परिणति है । श्री अरविन्द के दर्शन में परिपूर्ति और अतिशयता में कोई विरोध नहीं है क्योंकि अतिशयता में सदिलप्टता भी है । इस प्रकार योग साधन भी है और साध्य भी । ज्ञान, संकल्प और अनुभूति सभी आध्यात्मिकता के साक्षात्कार के साधन हैं ।

परन्तु इससे श्री अरविन्द दर्शन का महत्व घटाना नहीं चाहता । वह योगी

---

६ "दर्शन, सत्य की बौद्धिक अभिव्यक्ति रह सकता है परन्तु केवल इस बृहत्तर खोज और उसके उत्तरे तत्व की अभिव्यक्ति के साधन के रूप में जितना कि उन लोगों के लिये मानसिक भाषा में प्रकट किया जा सकता है जो कि अब भी मानसिक बुद्धि में रहते हैं ।"

—श्री अरविन्द : द रिटर्न ऑफ दिम वर्ल्ड, पृष्ठ २६

ही नहीं बल्कि दार्शनिक भी था, केवल यह समझ भ्रम में बुद्धि के मूल्य की भ्रमशक्ति नहीं मानता। दर्शन उगके निये अतिमानविक नहीं बल्कि बौद्धिक ज्ञान है। अतः आध्यात्मिक मूल्यों की श्रेणी में उसकी अपना उचित स्थान मिलना चाहिये।<sup>१</sup> विज्ञानमय (Gnostic) स्तर पर मानविक स्तर के धर्म, दर्शन, कला तथा अन्य समस्त स्तरों की एक उच्चतर, सामाजिक, अतिमानविक ज्ञान और संकल्प में परिपूति होगी। जब तक कि हम मानव हैं, तब तक ये सभी समान रूप से आवश्यक हैं। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है "मानव प्राणियों में प्रकृति के इस आन्दोलन में सर्वोच्च ज्ञान की ओर एक बौद्धिक प्रयास, मानस पर उगका अधिकार एक अपरिहार्य सहायता है।"<sup>२</sup> बुद्धि को प्रकाशित और समुपलब्ध किया जाना चाहिये। आध्यात्मिक विकास में विचार शक्ति और आलोचनात्मक तर्क की सहायता भी उतनी ही आवश्यक है। बुद्धि को प्रत्यक्ष नहीं तो अप्रत्यक्ष रूप से ही सभी सम्पर्क प्राप्त करना चाहिये। दर्शन का सम्बन्ध सामान्य आध्यात्मिक सत्य के वर्णन, असीम के तर्क, वस्तुओं के तर्क, उनके परस्पर सम्बन्धों और आध्यात्मिक विकास में उनके स्थान से है। अतः श्री अरविन्द के अनुसार दर्शन "आध्यात्मिक होना चाहिये।"<sup>३</sup> परन्तु कितना भी आध्यात्मिक होने पर भी दर्शन योग का स्थान नहीं ले सकता। एक आध्यात्मिक मानस, जैसा कि दर्शन की अधिकांश व्यवस्थाओं का विधान है, अधिक से अधिक एक वैयक्तिक मोक्ष या अन्य जगत की ओर पलायन हो सकता है परन्तु वह आध्यात्मिकता का स्थान नहीं ले सकता। आध्यात्मिक विकास के लिये मानस से उच्चतर साधन की आवश्यकता है।

### अतिमानस की ओर

सार्वभौम प्रयोजन केवल आत्मा की अभिव्यक्ति ही नहीं बल्कि प्रकृति का सर्वांग रूपान्तर भी है। अतिमानव कोई उच्चतर मानव अथवा रहस्यवादी नहीं है। अति-मानव मानव का उत्क्रमण करता है। अलेक्जेंडर के देव के समान अति-मानविक स्थिति मानस के लिये अज्ञेय ही रहती है यद्यपि किसी मध्यस्थ चेतना के द्वारा वह उसकी ओर देख सकता है। केवल बौद्धिक से आत्मिक स्तर पर पहुँचने की उपमा से इस स्थिति का ज्ञान किया जा सकता है। यहाँ पर आध्यात्मशास्त्र से बहुत कम सहायता मिल सकती है यद्यपि यह सत्य कभी-कभी रहस्यवादी अनुभव से जाना जा सकता है।

मानस से अतिमानस की ओर जाना प्रकृति से परा-प्रकृति की ओर जाना है। अन्य सभी निम्न स्तर चेतन-शक्ति के निश्चेतना अथवा अज्ञान पर किया

१ श्री अरविन्द द साइकल टिप्पण, भाग २, पृष्ठ ७१३

२ वही, पृष्ठ ७१५

करने से जाने जा सकते हैं। अधिक उत्तम स्तर हमारे अचेतन भागो में स्वयं अपनी नींव स्थापित करते हैं और वहाँ से विकासवादी प्रक्रिया को प्रभावित करते हैं। जड़-प्रकृति में निवर्तित होने पर भी अधिमानस और प्रतिमानस के ऐसे कोई स्तर नहीं हैं क्योंकि हमारे अज्ञान के लिये वे अतिचेतन हैं। वे तभी उत्पन्न हो सकते हैं जबकि अतिचेतना की सत्ता और शक्तियाँ हम पर उतरती हैं, हमको उठाती हैं और हममें अपने को स्थापित करती हैं। केवल आरोहण से एक अस्वायी और अपूर्ण फल प्राप्त होगा। एक यथार्थ रूपान्तर के लिये एक अवरोहण, ऊपर से एक क्रिया और नीचे से एक निरपेक्ष समर्पण होना चाहिये।

मानव का स्वयं और प्रकृति पर नियन्त्रण इस विकासवादी प्रक्रिया का स्वामाधिक परिणाम है। जैसे-जैसे उसका परा-प्रकृति में विकास होता है वह अधिकाधिक मुक्त होता जाता है। परन्तु निम्न प्रकृति से स्वतन्त्रता के लिये परा-प्रकृति के प्रति समर्पण आवश्यक है। ईश्वर के हाथ में यन्त्र बन जाने पर ही मानव प्रकृति के यन्त्रवाद से बच सकता है। इस प्रकार का ऐक्य व्यक्ति का उन्मूलन नहीं करता बल्कि उसको परिपूर्ण करता है। “वह सत्ताहीनता नहीं बल्कि एक बृहदत्तर सत्ता की ओर प्रयाण है।” अपने को सार्वभौम और प्रतिशायी आत्मा का एक रूप और केन्द्र समझने से व्यक्ति अधिकाधिक शक्तिशाली और प्रभावशाली होता जाता है।

### योग और विकास

योग का अर्थ है जोड़ना। वह “सत्ता में शुद्ध शक्तियों की अभिव्यक्ति के द्वारा आत्मपूर्णता की ओर एक व्यवस्थित प्रयत्न और व्यक्ति का उस सार्वभौम और प्रतिशायी सत्ता से संयोग है जिसको कि हम मानव और जगत में धंश रूप से अभिव्यक्त देखते हैं।”<sup>१८</sup> इस प्रकार एक अर्थ में समस्त दर्शन, धर्म और समस्त जीवन ही योग है। मानव और विश्व का विकास एक ही क्रम से चलता है। दोनों में वही प्रक्रिया का ऊँचा और गहरा होना, नवीन स्तर पर अवरोहण और निम्न स्तरों की संक्षिप्तता है। इस प्रकार योग प्रकृति में विकास की पद्धति का एक संक्षिप्त रूप है।<sup>१९</sup> श्री अरविन्द का सर्वांग योग देवी सदावस्तु के सर्वांग विचार से प्रारम्भ होता है। इस प्रकार सर्वांग मनोविज्ञान के समान योग भी सर्वांग दर्शन पर आधारित है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि योग दर्शन के अधीन है। एक अर्थ में दर्शन और योग परस्पर सहायक हैं। जितना ही सर्वांग योग होगा उतना ही अधिक सर्वांग उम पर आधारित दर्शन होगा और इसी प्रकार जितना ही अधिक सर्वांग दर्शन होगा उतना ही पर आधारित योग भी उतना ही सर्वांग होगा। जैसे-जैसे योगी अपने अनुभव में ऊँचा उठता है वैसे-वैसे अपने

८. वही, पृष्ठ ८८९

१०. श्री अरविन्द : द सिन्थेटिक आँव योग, पृष्ठ ४

११. वही, पृष्ठ ५



दृष्टिकोण में यह और भी अधिक पूर्ण होता जाता है। यह हो सक्ता है कि वह अपने अनुभव को बौद्धिक माप में रगने और इस प्रकार बौद्धिक धर्मों में दार्शनिक होने की कमी आवश्यकता ही अनुभव न करे। परन्तु तब आध्यात्मिक अनुभव का बौद्धिक आदान-प्रदान असम्भव होने के कारण योगी मानसिक प्राणियों की सहायता न कर सकेगा और इस प्रकार मार्गभौम मोक्ष के योगिक तदन से दूर रहकर अपने योग को ही अग्रगुण बना लेगा। दर्शन की आवश्यकता केवल विज्ञानमय प्राणियों की जाति में ही वैज्ञानिक हो सकती है, परन्तु जब तक कि सम्पूर्ण मानव जाति मानसिक अनुभवा का उत्क्रमण नहीं करती तब तक दर्शन ही हमारे लिये सर्वोच्च ज्ञान है। मानव के ज्ञान में दर्शन का स्थान सर्वोच्च है और जब तक हम मानव का उत्क्रमण नहीं करते तब तक उसका स्थान नीचा नहीं करना चाहिये। परन्तु बुद्धि तत्त्व को उत्पन्न नहीं करती अतः यही पर योग का अधिकार और धर्म तथा विज्ञान का महत्त्व निश्चित होता है। समस्त सच्चा दर्शन "योग वा दर्शन"<sup>११</sup> है। इन सबके परस्पर सम्बन्ध के विषय में श्री भरविन्द के मत को समझने के लिये हम उनके सर्वांग दृष्टिकोण को समझना पड़ेगा जिसमें कि प्रत्येक को अपना स्थान मिलता है और उस परम श्रेय सम्बिधानन्द को प्राप्त करने के लिये प्रत्येक वस्तु का समुचित उपयोग होता है, जो कि हमारे समस्त दर्शन, विज्ञान, धर्म और योग का गमान रूप से श्रेय है।

हमको योग के ज्ञानात्मक और आध्यात्मिक, साधन और साध्य रूप के महत्त्व में भी भेद करना चाहिये यद्यपि अन्त में स्वयं श्री भरविन्द ने ही ज्ञानसाधन और आध्यात्मसाधन में कोई भेद नहीं माना है क्योंकि उनके मत में जानना और होना भिन्न-भिन्न नहीं है। योग दर्शन का एक साधन भी है और उसकी धरम परिणति भी है। योग को सर्वांग देवी सद्बस्तु को प्राप्त करने के साधन के ही अर्थ में श्री भरविन्द ने उसको "व्यावहारिक मनोविज्ञान के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं"<sup>१२</sup> कहा है। चूँकि ज्ञान के पीछे सकल धाना ही चाहिये अतः योग दर्शन का परिणाम है। और चूँकि प्रतिमानसिक ज्ञान योग के बिना प्राप्त किया जा सकता इसलिये दर्शन योग के आधीन है जिस प्रकार आत्मा में सक्षिप्त होने पर भी बुद्धि उसके आधीन है।<sup>१३</sup> दूसरे, सभी प्रकार के योग भी मानव के द्वारा अथवा

११. वही, पृष्ठ ३४

१२. वही, पृष्ठ ४६

१४. "दर्शन वा ज्ञान वह आधार है जिसमें कि वह अपनी सत्ता के सिद्धान्तों के द्वारा ईश्वर वा साक्षात्कार प्रारम्भ करता है, केवल वह बौद्धिक प्रज्ञा को, जो कि दर्शन की एक मात्र देव है, एक ऐसी गहवाई में ले जाता है जो कि उसको विचार और दृष्टि से परे, प्रज्ञा से परे साक्षात्कार और अधिकार में ले जाता है, जिसको दर्शन अमूर्त और अपरोक्ष छोड़ देता है उसको वह एक आपन्न निबटना और आध्यात्मिक मूर्तना बना देता है।"

—वही, पृष्ठ ५८६

सब पहलू पर ध्यान देने वाली मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाएँ हैं परन्तु जिस प्रकार सर्वांग मनोविज्ञान मनोविज्ञान में सभी एकांगी मतों को पूर्ण करता है उसी प्रकार सब प्रकार के योग भी सर्वांग योग में पूर्ण होते हैं। इस प्रकार सर्वांग योग, सर्वांग मनोविज्ञान और सर्वांग दर्शन परस्पर सम्बन्धित हैं। श्री अरविन्द का दृष्टिकोण सर्वांग है। मनोविज्ञान, दर्शन और योग सभी में वह धन्य मतों की आलोचना मात्र नहीं बल्कि उनकी परिपूर्ति है।

अपने मुख्य विवेच्य विषय से हमारे इतना अधिक हटने का कारण प्रत्यक्षों को स्पष्ट करना है जोकि हमारे मत में समस्त ज्ञान का जीवन प्राण है। श्री अरविन्द स्वयं इस सिद्धान्त के विषय में बड़े सतर्क हैं और उन्होंने सब कहीं सूक्ष्म भेद किये हैं, यद्यपि एक सच्चे योगी-दार्शनिक के समान ज्ञान की एकता को कभी दृष्टि से भोक्त नहीं किया है। अब हम योग और विकास के अपने विषय को फिर से लेंगे। विकास जड़, प्राण और मानस में होकर होता है और उनका उसमें अत्यधिक महत्व है। अतः कोई भी सर्वांग योग शरीर, प्राण, शक्ति अथवा बुद्धि की अवहेलना नहीं कर सकता। दूसरे, जिस प्रकार विकास में निम्न का उत्थान और रूपान्तर है उसी प्रकार सर्वांग योग भी कुछ नहीं छोड़ता बल्कि सबको ऊँचा उठाता और रूपान्तरित करता है। फिर, विकास अथवा विमर्तन वैयक्तिक न होकर सार्वभौम है, इसी प्रकार सर्वांग योग भी है। उसका लक्ष्य वैयक्तिक नहीं बल्कि सार्वभौम मोक्ष और अतिमानसीकरण है। इस प्रकार विकास और योग दोनों के लक्ष्य एक ही हैं परन्तु जबकि विकास धीमे-धीमे और अप्रत्यक्ष रूप से आगे बढ़ता है और प्रकृति के चिह्नों में देवी सत्ता की खोज करता है तब योग द्रुत गति से और प्रत्यक्ष कार्य करता है और जगत के परे सर्वातिशायी तक पहुँच सकता है। इस प्रकार योग का सामान्यीकरण प्रकृति में विकास को अप्रत्यक्ष प्रोत्साहित करेगा।

### योग का संश्लेषण

हठयोग स्थूल शरीर पर कार्य करता है, राजयोग सूक्ष्म शरीर पर कार्य करता है। जर्म, शक्ति और ज्ञान का त्रिविध मार्ग सत्य, सौन्दर्य और असीम में मोक्ष प्राप्त करना चाहता है। इनकी एक प्रमिक व्यवस्था है और इनमें से प्रत्येक पृथक्-पृथक् एकांगी प्रयत्न है। अतः एक पूर्ण व्यवस्था पर पहुँचने के लिये श्री अरविन्द ने इन सबका संश्लेषण करने का प्रयास किया है। परन्तु इसका सिद्धान्त न तो उन सबका योग है और न त्रिमिक अभ्यास है। वह इन अनुशासनों के बाह्य रूपों की अवहेलना करता है और उन सबमें सामान्य कोई केन्द्रीय तत्त्व पकड़ता है जोकि उनके विशेष सिद्धान्तों को ठीक स्थान और उचित अनुपात में उपयोग करता है। इस प्रकार सर्वांग योग मानव के सम्पूर्ण व्यक्तित्व को रूपान्तरित और संश्लिष्ट करने की चेष्टा करता है। योगी में केन्द्र अहंकार से आत्मा पर

योग एक आध्यात्मिक आध्यात्मिकता, ऐसी गंगा के सिधे एक आध्यात्मिक गुरार पर आध्यात्मिक है। यह दर्शन, धर्म, तथा व्यवसायिकी भी अन्य माध्यम में उद्गम की जा सकती है। विज्ञानी ही विज्ञान विचार सक्ति होती माध्यम के सिधे उता ही प्रपत्ता है। सबसे मुख्य बात मानव तथा सत्ता का निर्माण है दिग्गज परिणाम है ईश्वर और एवमात्र ईश्वर ही के सिधे एक पूर्ण और प्रभावशाली आत्म नियेदन। आत्मा, मानव हृदय, इन्द्रिय, संस्कार आत्मा, धरीर, समस्त गंगा का समस्त योग की प्रथम व्यवस्था है। यह एक संबंधी एवमात्र बाह्य है जोकि एक ऐसी साधारणता की ओर ले जाती है। दर्शन यही ब्रह्मिक यही योग का ज्ञान है। दर्शन केवल मानविक प्रत्यक्षों द्वारा उग का व्यवस्थित व्यवस्था है। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है "हमारा योग में ज्ञान व्यवस्था ज्ञान के सिधे प्रदान से साधर्म्य एक जीवित साधारणता में समाप्त होवे। यानी एक एकाग्रता और हममें तथा जो कुछ हम जानते हैं उग सबसे उत्तमियत एक की गता की गता अनुभूति से है।" दर्शन सति मानविक ज्ञान के मार्ग में एक व्यवस्था है।"

ज्ञान, प्रेम और कर्म का समन्वय

श्री अरविन्द विचार, भावना और संस्कार को समान महत्त्व देता है। सदाँग योग, ज्ञान योग, भक्ति योग और कर्म योग का समन्वय है। हृदय प्रत्यक्ष

१५. श्री अरविन्द : ए तिन्येवित ज्ञान योग, पृष्ठ ६१

१६. "दर्शन सबसे ज्ञान की प्राप्ति करने में बहुत कम महत्त्व है जो कि अनुभव और यथासंभव साधारण से निरता है। यह एक मानविक व्यवस्था का काम करना है, यह मानव को समस्त और स्पष्ट बनाता है, यह मानव को यह विचार देता है कि उगते ऊँचा भी कुछ है जिसे पाने की उत्तमो चेष्टा करनी चाहिये, इस प्रकार यह एक भावे करने से तबो का काम देता है।"

—श्री अरविन्द : अरर इन्द्रिया, अगस्त १९५२, पृष्ठ ५

रूप में सत्य का साक्षात्कार कर सकता है। चैत्य पुरुष को बलिदान का नेता और पुजारी बनाकर ज्ञान, प्रेम और कर्म के बलिदान से जीवन आध्यात्मिक बनाया जा सकता है। आनन्द चेतना की प्रकृति है और प्रेम आनन्द का सार है। अतः प्रेम समस्त सत्ता का सिरमौर है वह एक पूर्ण संयोग और अधिकतम आध्यात्मिक परिपूर्णता तक ले जाता है। जितना ही अधिक पूर्ण ज्ञान होगा उतना ही अधिक समृद्ध प्रेम होगा। इस प्रकार का प्रेम कर्म से विषम नहीं है। 'प्रेम कर्म का सिरमौर और ज्ञान का प्रसफुटित पुष्प है।' केवल देवी सत्ता में ही वह पूर्णतया सन्तुष्ट होता है क्योंकि केवल यही पर वह निरपेक्ष, अनन्त और शुद्ध होता है। वह निरपेक्ष एकता, सौन्दर्य, आनन्द, अनन्तता और अधिभार के लिये एक अभीप्सा है। केवल बुद्धि और प्रेम ही नहीं बल्कि शक्ति भी देवी सत्ता का एक पहलू है और यही देवी उपयोग में समर्पित जाती है। योग में पूर्णता में मौलिक आत्मिक शक्तियों में पूर्णता, देवी शक्ति में आत्म-आस्था के साथ उसके प्रति अपने समस्त साधन और कर्मों का पूर्ण समर्पण सम्मिलित है। बुद्धि, स्मृति, तर्क, कल्पना इत्यादि मानस की समस्त क्रियाएँ और साथ ही साथ इन्द्रियाँ भी अतिमानसिक अवस्था में रूपान्तरित हो जाती हैं। वे इस स्तर के अनुरूप नवीन सामर्थ्य विकसित करती हैं।

### त्रिविध रूपान्तर

परन्तु यह मानस और अति मानस के बीच की खाई को भरने से ही हो सकता है जिसके लिये चैत्य, आध्यात्मिक और अति मानसिक त्रिविध रूपान्तर की आवश्यकता है। चैत्य परिवर्तन में हमारी समस्त वर्तमान प्रकृति का आत्मा के एक साधन के रूप में परिवर्तन सम्मिलित है। प्राण और मानस के स्तरों पर अनुभव में पूर्ण संश्लिष्टता नहीं होती है। एक पूर्ण और आन्तिकारी परिवर्तन के लिये आध्यात्मिक अनुभव निम्न भावों का नियम बन जाना चाहिये। हमारे निम्न अश्रुत या विरोधी शक्तियाँ इस प्रकाश का सतत विरोध करते हैं। यह आन्तरिक पुरुष, आन्तरिक जीवनचेतना और जीवन-मानस, सूक्ष्म-भौतिक चेतना और उसकी सूक्ष्म-भौतिक मानसिकता को खोसने से जीते जा सकते हैं। परन्तु एक निश्चित और स्थायी परिवर्तन लाने के लिये आन्तरिक चैत्य पुरुष को खोलना पड़ेगा। केवल तभी उच्चतर आध्यात्मिक मानस और अधिमानस केन्द्रीय पुरुष को अपने स्तर पर उठाते हैं और प्रकृति की अन्तिम सश्लिष्टता पूर्ण होती है। आध्यात्मिक परिवर्तन समस्त सत्ता में एक उच्चतर प्रकाश, ज्ञान, शक्ति और आनन्द का अवतरण है। अन्त में अतिमानसिक परिपक्वता के लिये अतिमानस में एक आरोहण और हमारी समस्त सत्ता और प्रकृति में अतिमान-

मिक चेतना के रूपान्तरकारी अवरोहण भी आवश्यकता है। मानस प्रयत्न हृदय के द्वारा आत्मा सद्बस्तु के प्रत्यक्ष सम्पर्क में आ सकती है परन्तु एक सर्वांग रूपान्तर के लिये मानसिक, प्राणात्मक और भौतिक सभी प्रकार के रूपान्तर की आवश्यकता है। फिर, एक भौतिक विशालतम समग्रता और समृद्ध पूर्णता पर पहुँचने के लिये चेतना को अपना केन्द्र वाह्य स्तर से अन्तः-पुरुष पर पहुँचा देना चाहिये। अन्य सभी कदम सहायक मात्र हैं केन्द्रीय मार्ग घटने अन्दर की आत्मा को पाना है। सर्वप्रथम इसका परिणाम समस्त सत्ता का समन्वय और आध्यात्मिक व्यवस्था होता है। इसके पश्चात् सब प्रकार के आध्यात्मिक अनुभव आते हैं। परन्तु फिर यह भी सब तक पूर्ण नहीं होता जब तक आन्तरिक उन्मुक्तता के साथ वाह्य उन्मुक्तता न हो। यह चैत्य पुरुष के प्रति मानसिक स्तरों पर आरोहण से हो सकता है। परन्तु फिर उच्चतर चेतना का अवरोहण भी उतना ही आवश्यक है क्योंकि केवल वही एक स्थानी आरोहण प्राप्त कर सकती है। वह क्रमशः समस्त सत्ता का रूपान्तर करती और उसको एक उच्चतर स्तर पर स्थापित करती है। यह किसी आकस्मिक घटना के द्वारा नहीं बल्कि एक क्रमिक प्रक्रिया द्वारा होता है क्योंकि वहाँ बीच में अनेक कठिनाइयाँ हैं। इस प्रकार चैत्य परिवर्तन को पूर्ण करने के लिये आध्यात्मिक परिवर्तन को सान्ना होता है। इसी प्रकार आध्यात्मिक परिवर्तन भी प्रति मानसिक रूपान्तर के बिना पूर्ण नहीं होता। यह अज्ञान में होकर आत्मा के विकास को समाप्त करता है और उसकी चेतना, जीवन, शक्ति और अभिव्यक्ति के रूप को एक पूर्ण और प्रभावशाली आत्म-ज्ञान पर स्थापित करता है।

इस माधना में शास्त्र, उत्साह, गुरु और काल इत्यादि चार बड़े सामनों की सामूहिक प्रक्रिया की आवश्यकता है। सर्वांग योग का परम शास्त्र प्रत्येक विचारशील और जीवित प्राणी के हृदय में गुप्त अवन्त वेद है। दूसरे प्रकार का शास्त्र पद्धतियों के विषय में है जो वैयक्तिक विभिन्नताओं के साथ परिवर्तित होता रहता है। सर्वोच्च मार्गदर्शक और गुरु हमारे अन्दर गुप्त अन्तरात्मा है। फिर, स्थूल रूप से योग की प्रक्रिया में तीन अवस्थायें हैं, दैवी सत्ता से सम्पर्क, समस्त चैत्य पुरुष का रूपान्तर और अन्त में सत्ता में एक दैवी केन्द्र के रूप में हमारी रूपान्तरित मानवता का प्रयोग।

इस आरोहण में अनेक श्रेणियाँ हैं जोकि केवल शक्तियाँ ही नहीं बल्कि सत्ता और आत्मा की शक्ति के स्तर हैं। जैसे-जैसे हम उन्नत हैं, चेतना का प्रकाश अधिकाधिक मन्द पड़ता जाता है और उसकी मधनता कम होती जाती है। जैसे-जैसे हम उठते हैं वैसे-वैसे एक सूक्ष्मतर परन्तु अधिक शक्तिशाली और सच्ची आध्यात्मिक वस्तु मिलती है। अतः इन उच्च श्रेणियों के अवतरण के साथ उनका प्रकाश, चेतना और आनन्द भौतिक, प्राणात्मक और मानसिक स्तरों

को रूपान्तरित करता है। निश्चेतना के अवरोध के अतिरिक्त यह प्रक्रिया स्वाभाविक है क्योंकि सभी स्तरों पर केवल भिन्न-भिन्न रूपों में मूलरूप से वही चेतन शक्ति है। अति मानसिक चेतना किसी व्यक्ति में केवल सभी स्थापित हो सकती है जबकि वह संसार में उसकी प्रिया का एक केन्द्र बन जाता है। और जब वह यहाँ पूर्णतया स्थापित हो जाता है तब वह इस जगत में कार्य करेगा जिगवा परिणाम होगा मानस से अतिमानस को उठती हुई चेतना की अवस्थामों की एक श्रेणीबद्ध व्यवस्था।

### विज्ञानमय पुरुष

मानव के उग भावी रूपान्तर का क्या स्वभाव होगा जिसको श्री भरविन्द ने विज्ञानमय पुरुष की स्थिति कहा है? मानव का भविष्य इतने स्वर्णिम रंगों से और यथार्थवाद तथा आशावाद के इतने उत्तम सामंजस्य से शायद ही कभी चित्रित किया गया हो जितना श्री भरविन्द ने किया है। श्री भरविन्द एक नवीन युग, मीरसे के अतिमानव के युग का नहीं बल्कि देवी पुरुष के अवतार के युग का पैगम्बर है। विज्ञानमय स्थिति में विज्ञानमय पुरुष की समस्त सत्ता, उनके विचार, जीवन और धर्म सभी एक सार्वभौम आत्मा से अनुसासित होंगे। वह देवी सत्ता को सब कही और अपनी सत्ता के सभी भागों में अनुभव करेगा। वह सार्वभौम होकर भी जगत में स्वतन्त्र, व्यक्ति होकर भी व्यक्तित्व की सीमाओं से मुक्त होगा। वह व्यक्तित्व, सामान्यता और सार रूप को उनके सामंजस्य में परिपूर्ण करता हुआ एक पूर्ण व्यक्ति होगा। उसमें पूर्ण आत्म-ज्ञान और पूर्ण आत्माधिकार होगा। विज्ञानमय पुरुष की निम्न श्रेणियों में ये सब प्रवरद्ध और सीमित होंगे। परन्तु अतिमानसिक पुरुष एक सार्वभौम व्यक्ति के समान कार्य करेगा। उसकी चेतना, संकल्प और कर्म निरपेक्ष से संयोग में होंगे। उसका अर्थ अभिव्यक्ति का आनन्द होगा। उसकी विश्वजनीन सहानुभूति उसकी सत्ता का अंग होगी। उसके तथा अन्य के शून्य में कोई संपर्क नहीं होगा। उसकी अनुभूतियाँ और कर्म स्वभावतया ही सार्वभौम होंगे। उसका समस्त प्रयोजन सत्ता का आनन्द होगा। सभी पूर्ण में दिखाई पड़ेंगे उसका ज्ञान अतिमानस का सत्ता प्रत्यय (Real Idea) होगा। वह विकास समस्त विश्व-चेतना और विश्व-प्रिया का रूपान्तर कर देगा। विज्ञानमय पुरुष की समस्त सत्ता का पूर्ण ज्ञान और पूर्ण अधिकार होगा। सभी कुछ "आत्मा से आत्मा में आत्मा को" पाना होगा। वर्तमान अप्रत्यक्ष ज्ञान का स्थान सम्बोधि ज्ञान ले लेगा। विज्ञानमय पुरुष देवी सत्ता के लिये रहेगा और उसकी परा प्रकृति की अभिव्यक्ति का एक साधन होगा। उसमें आत्मा का संकल्प प्रत्यक्ष रूप से शरीर का नियन्त्रण करेगा

क्योंकि अतिचेतन अथवा अचेतन चेतन अथवा अतिचेतन में रूपान्तरित हो जायेगा । अनन्त आनन्द सार्वभौम सत्यो में प्रकट होगा । वह सम्पूर्ण पुरुष तथा प्रकृति में अनुभव होगा ।

### नैतिकता का उत्क्रमण

विज्ञानमय अवस्था में व्यक्तित्व तथा नैतिकता का क्या स्थान होगा ? नैतिकता के लिये वैयक्तिकता और स्वतन्त्रता अत्यावश्यक है । अतिमानसिक चेतना में अहंकार का स्थान निर्वैयक्तिक और सार्वभौम पुरुष है परन्तु फिर भी उसका एक रूप और व्यक्तित्व है जो कि उसका विशेष बिन्दु है । विज्ञानमय पुरुष एक वैयक्तिक और कलात्मक अभिव्यक्ति के विशेष रूपों द्वारा अपनी अभिव्यक्ति करता हुआ एक असीम और सार्वभौम पुरुष है । वह पूर्णतया आत्मनियन्त्रित है । उसके समस्त कर्म स्वभावतया ज्ञान से परिचालित होंगे । वहाँ कोई अज्ञान, भूल, असत्य अथवा पाप नहीं होगा । शुभाशुभ का निर्णय परम श्रेय के अनुसार किया जाता है और इस कारण एक ऐसी अवस्था में जिसमें कि परम श्रेय का पूर्ण साक्षात्कार किया जा चुका है नैतिकता के लिये कोई स्थान न होगा । जैसा कि काम्बे और ब्रिड्जे ने ठीक ही कहा है नैतिक, व्यक्ति एक सतत संघर्ष में रहता है और यदि संघर्ष समाप्त हो जाये तो नैतिकता का प्रश्न नहीं रह जाता । मूल्यात्मक 'चाहिये' नैतिक 'चाहिये' से ऊँचा है और दूसरा पहले के आधीन है । समस्त मूल्य आध्यात्मिक मूल्य के आधीन हैं और उसमें परिपूर्ण होते हैं ।

अतिमानसिक अवस्था में, मानस के अन्दर तथा व्यक्तियों में परस्पर पूर्ण शान्ति होगी । वहाँ पर ज्ञान और कर्म में असीम स्वतन्त्रता की व्यापकता और नमनीयता होगी । वैयक्तिक प्रकृति पर प्रकृति की एक धारा होगी । विज्ञानमय पुरुष में एक आन्तरिक सत्य-ज्ञान, सत्य-दर्शन, सत्य-अनुभूति और सत्य-संकल्प, सत्य बोध और कर्म की सत्य-प्रेरणा होगी । भौतिक, प्राणात्मक और मानसिक पुरुष का पूर्ण नियन्त्रण होगा । फिर कम से कम कुछ समय तक विज्ञानमय सत्य निम्न श्रेणी की चेतना और जीवन के साथ रहेगा परन्तु अन्त में वह सभी पर अधिकार कर लेगा । उसकी अभिव्यक्ति समस्त निम्न योजना को निर्विरोध विकास बना देगी । अति मानसिक पुरुष सादात्म्य के द्वारा ज्ञान से कार्य करेगा जबकि अन्य प्रकार के विज्ञानमय पुरुषों में भिन्न और निम्न प्रकार का ज्ञान होगा ।

### व्यक्ति और समाज

विज्ञानमय पुरुष देवी सत्ता के लिये रहता है । मागवत सत्ता में मानवों की एकता के इस आधार पर ही श्री अरविन्द ने अपना सामाजिक और राज-

नैतिक दर्शन विकसित किया है। यह लक्ष्य राष्ट्रीयता और अन्तर्राष्ट्रीयता तथा सब प्रकार के मानविक सम्बन्धों से परे है। यह समस्त सत्ता के मौलिक सत्य पर आधारित है। मानव न तो स्वयं साध्य है और न वह प्रकृति का ही साध्य है। मानव और प्रकृति दोनों का ही लक्ष्य देवी सत्ता है। सच्चा लक्ष्य समस्त मानव जाति का रूपान्तर है। यह विज्ञानमय जाति भी उन्हीं सिद्धान्तों पर आधारित होगी जोकि हमने विज्ञानमय व्यक्तियों के विषय में देखे हैं। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है, “इस प्रकार का एक सामूहिक जीवन उन्हीं सिद्धान्तों पर आधारित होना चाहिये जिन पर कि विज्ञानमय व्यक्तियों का जीवन आधारित है।”<sup>११</sup> परन्तु इसका अर्थ जातिगत विशेषताओं का उन्मूलन नहीं है। विज्ञानमय पुरुषों और उनकी भिन्न-भिन्न जातियों में पर्याप्त स्वतन्त्र विविधता होगी। मानव के नविष्य के विषय में श्री अरविन्द के विचारों को समझने के लिये हमें उनको उसके सर्वांग दर्शन की पृष्ठभूमि में देखना चाहिये। निरपेक्ष कोई मृत एकता नहीं बल्कि विविधता से समृद्ध एकता है। विज्ञानमय समाज एकता, पारस्परिकता और मामजस्य के सिद्धान्तों पर आधारित है। “एकता विज्ञानमय चेतना का आधार है, पारस्परिकता उसकी विविधता में एकता की प्रत्यक्ष अनुभूति का परिणाम, मामजस्य उसकी शक्ति की क्रिया की अवरिहार्य शक्ति।”<sup>१२</sup> मानविक स्तर के सभी मर्षण अति मानविक स्तर पर शान्त हो जायेंगे।

आधुनिक सामाजिक और राजनैतिक विचार व्यक्तिवादी और समाजवादी दायरे में घूमते हैं। एक ओर व्यक्ति पर राज्य का पूर्णाधिकार मानने वाले मार्क्सवादी और फ्रांसीवादी हैं। दूसरी ओर प्रजातन्त्रवादी और अराजकतावादी हैं जोकि व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर जोर देते हैं। इन दोनों के बीच, इस अथवा उस पक्ष में झुकने वाले राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र इत्यादि विभिन्न प्रकार के राज्य और समाज का समर्थन करने वाले सिद्धान्त हैं। सामाजिक और राजनैतिक क्षेत्रों में हमारी समस्याओं को अनेक प्रकार से सुलभाने के अमफल प्रयास किये गए हैं। श्री अरविन्द ने एक आध्यात्मिक सुलभाव उपस्थित किया है जोकि पूर्णतया अनुभव में समीचीन और तर्क के अनुरूप है। जैसे कि व्यक्ति के विषय में वैसे ही समाज के विषय में भी एकता और सामजस्य केवल आन्तरिक सत्य से प्राप्त किया जा सकता है जोकि सार्वभौम और अतिशायी भी है। जैसा कि श्री अरविन्द ने लिखा है, “हमारा लक्ष्य वैसा ही पूर्ण होना चाहिये जैसे कि ईश्वर अपनी सत्ता और आनन्द में पूर्ण है, उतना ही शुद्ध जितना कि वह शुद्ध है, उतना ही आनन्दमय जितना कि वह आनन्दमय है और जब हम स्वयं पूर्ण योग में सिद्ध हो जायें जो समस्त मानव जाति को उसी देवी पूर्णता में लाना चाहिये।”<sup>१३</sup> जबकि कार्ल मार्क्स ने विकास के बाह्य स्वरूप पर जोर दिया है, श्री अरविन्द



घोर भी गहरा जाता है और उनके धान्तरिक धाम्मात्मिक स्वभाव को वा नेता है। जड़ पदार्थ प्रचक्ष्ण रूप में धारमा ही है। काम बान्धातीन का बान है। प्रकृति और इतिहास की प्रतियार्थ केवल उनकी धान्तरिक दैवी उपेयता के प्रकाश में समझी जा सकती है। जो गिदान्त जितना ही अधिक विस्तृत और सर्वसाही होगा वह उतना ही अधिक सत्य होगा। जैसे कि धाम्मात्मशास्त्र में जैसे ही सामाजिक अथवा राजनैतिक दर्शन के क्षेत्र में भी श्री भरविन्द ने किसी भी गिदान्त का निदान्त निरस्तार नहीं किया है बल्कि कुछ निश्चित सीमाओं में उसकी विरोधताओं पर जोर दिया है। इन सीमाओं को साधने पर ही वे व्यर्थ और धामक हो जाते हैं। भावद्वयता किसी नवीन सिद्धान्त की नहीं बल्कि एक सर्वांग दृष्टिकोण की है जोकि सभी समस्याओं के लिये स्थान या सके और साथ ही साथ इन समस्याओं पर सद्वस्तु की परम प्रकृति के विशाल दृष्टिकोण से विचार कर सके। किसी भी गिदान्त का सत्य मतार की समस्त योजना में उसकी अनुकृपा पर निर्भर है क्योंकि सभी समस्याएँ परस्पर सम्बद्ध हैं। इन्द्र-वादी जडवाद और हेगेलीय निरपेक्षावाद एक ही सत्य के दो रूप हैं। आदर्श सिद्धान्त का लक्ष्य समस्त मानव व्यक्ति और समस्त मानव जाति की पूर्णता होना चाहिये। परन्तु यह तब तक सम्भव नहीं है जब तक कि प्रकृति में दैवी प्रयोजन भी यही न हो। निराशावाद एक पतन के दर्शन की ओर ले जाता है जोकि न तो सर्व-मिद है और न अनुभव के ही अनुसार है। मानव का भविष्य दैवी प्रयोजन की पूर्ति पर आश्रित है और दैवी प्रयोजन स्वयं में मानव और प्रकृति की परिपूर्णता है।

इस प्रकार श्री भरविन्द के सिद्धान्त में व्यक्ति को न तो समाज और न राज्य बल्कि दैवी सत्ता के आधीन होना चाहिये। विभिन्न कर्तव्यों का संपर्क ही मानव सम्बन्धों की अनेक समस्याओं का कारण है। परन्तु दैवी सत्ता इन सम्बन्धों का निषेध नहीं बल्कि उन सबका एक स्वीकार है क्योंकि सभी वही है। परन्तु यह सर्वोच्च अवस्था का आदर्श है। जब तक अनुप्य अविकसित है उसको समाज के नियमों का पालन करना चाहिये। अपने सच्चे सर्वांग दृष्टिकोण में श्री भरविन्द सब प्रकार के अतीव व्यक्तिवाद, अराजकतावाद एवं अधिनायकवाद के विरुद्ध है। जैसे-जैसे मानव का विकास होता है वह अधिकाधिक मुक्त होता जाता है परन्तु वैयक्तिक स्वतन्त्रता सार्वजनीन हितों के विरुद्ध नहीं है। जैसे-जैसे व्यक्ति अधिक पूर्ण होता है वैसे-वैसे समाज भी पूर्ण होता जाता है। मानव को प्रत्येक निम्न स्तर को पार करके उच्चतर मूल्य की ओर उठते हुए अपने भौतिक प्राणात्मक और मानसिकपुरुष को पूर्ण करना है जब तक कि वह अपनी सच्ची आत्मा पर पहुँच कर सबको उससे अनुशासित और पूर्ण नहीं करता। श्री

अरविन्द ने पूर्व और पाश्चात्य, प्राचीन और आधुनिक का उत्तम समन्वय किया है क्योंकि 'आत्मा' जोकि उसके दर्शन का मूल तत्व है सभी को एक उच्चतर समन्वय में संश्लिष्ट करती है। यह मोक्ष के प्राचीन भारतीय आदर्श का समर्पण करता है परन्तु आधुनिक पाश्चात्य जगत की प्रेरणा के अनुसार उसको एक जनतन्त्रीय स्तर पर रखता है।

हमारी वर्तमान भौतिक भ्रम्यता से मानव के बर्बर अवस्था की ओर पतन का मय है। सत्तक राजनीतिज्ञ और राजनीति-दार्शनिकगण इस सार्वभौम समस्या के सुलभाव के लिये धर्म और नैतिकता की ओर देखते हैं। जब तक मानसिक चेतना में कोई भौतिक अन्तर न हो तब तक इस प्रकार के समस्त प्रयत्न अधिक उपयोगी नहीं हैं। इस विषय को श्री अरविन्द ने अपने "ह्यूमन साइकिल" तथा "द आइडियल ऑव ह्यूमन यूनिटी" इत्यादि ग्रन्थों में उठाया है। वह हमको केवल खतरे की चेतावनी ही नहीं देता बल्कि समस्या का एक समुचित सुभाव भी प्रस्तुत करता है। मन्त्रीकरण अथवा बीड़ीकरण भौतिक रूप से अधिक कार्यक्षमता की ओर ले जा सकता है परन्तु वह मानव जाति के आध्यात्मिक स्रोतों को सुखा देता है और यदि इस आध्यात्मिक प्रेरणा को त्याग दिया गया तो या तो मानव बर्बर अवस्था पर पहुँच जायेगा अथवा एक विकासवादी असफलता के रूप में समाप्त हो जायेगा। विज्ञान, नैतिकता और दर्शन एक अन्तिम सुभाव उपस्थित करने में असफल रहे हैं। यहाँ पर श्री अरविन्द ने योग की ओर संकेत किया है। केवल आध्यात्मिकता ही हमारी व्यक्तिगत और सामाजिक समस्याओं को सुलभ कर सकती है। सर्वांग योग ही एकमात्र उपाय है। एक निश्चित विकासवादी सफलता के लिये मानव को निश्चित रूप से दैवी बनना चाहिये। दैवी सत्ता के प्रति एक सर्वांग आत्मसमर्पण, एक पूर्ण निवेदन और एकाग्रता ही एकमात्र आवश्यकता है, शेष भागवत सत्ता स्वयं कर लेगी। यही वह अदम्य आशावाद है जोकि एक सर्वग्राही तर्क और सर्वांग अनुभव की सहायता से श्री अरविन्द के समस्त दर्शन का निर्देश करता है।

“धर्म-निरपेक्ष ज्ञातृविधियों के परिचय में तीन बातें रहेंगी; भौतिक जगत का सत्य और उसका महत्व, ज्ञान की वैज्ञानिक पद्धति जो कि प्रकृति और पुरुष पर विचार और कल्पना के हमारे अपने अध्यारोप रखने की क्षमता न करते हुए उनको अपने सत और क्रिया का मार्ग प्रशस्त करने में प्रवृत्त करती है और अन्त में, यद्यपि किसी से कम नहीं, भौतिक जीवन और मानवीय प्रयत्नों का सत्य और महत्व तथा उनका विकासवादी अर्थ । वे रहेंगे परन्तु उनका अर्थ भिन्न होगा और वे अधिक बड़ी समस्याओं को स्पष्ट करेंगे । अपनी आशा और परिचय के विषय में और भी निश्चित होकर हम उन सचको एक बृहत्तर तथा अधिक निकट विश्व-ज्ञान और आत्म ज्ञान के प्रकाश में रूपान्तरित होते देखेंगे ।” —भी अरविन्द<sup>१</sup>

इस प्रकार आध्यात्मशास्त्र और धर्म की समस्याओं पर विभिन्न दृष्टिकोण से विचार किया गया है । परन्तु कहीं भी मानव किसी समझौते अथवा सन्तोष-जनक परिणाम पर नहीं पहुँच सका । अद्वैतवाद, बहुतत्त्ववाद और द्वैतवाद भौतिक, बाद, प्राणवाद और मानववाद सभी ने अपने विरोधियों के पक्ष में प्रवृत्ति उत्पन्न की । दर्शन का इतिहास मनुष्य के लिये सघर्षशील इन धादों का इतिहास है । इनके आधार में कुछ बुनियादी दोषों को हमने पिछले अध्यायों में देखा है यथा बुद्धि को उसकी सीमाओं से आगे बढ़ाना, बुद्धि से परे के तत्वों की बृद्धेतर तत्त्वों से गड़बड़ी, केन्द्र के स्थान पर परिधि को तथा पूर्ण के स्थान पर अंश को रखना और उनके सीमित दृष्टिकोण से बाहर जो कुछ है उसका अन्ध निषेध इत्यादि । इस प्रकार हम विशेष निदान उपस्थित करने वाली और अपने सुझावों को समस्त रोगों की रामबाण औषधि मानने वाली दशों की सीमित व्यवस्थाएँ पाते हैं । इनके कारण कभी-कभी दर्शन को विज्ञान का एक अर्थ का पुछला

मानकर उमका पूर्णतया बहिष्कार दिया गया है। दर्शन एक अन्य अधरोप की स्थिति पर था पहुँचा है। यही अवसर है कि उसको परिस्थिति का सिंहावलोकन करके पद्धतियों को बदलना चाहिये। परन्तु इस दार अन्य पद्धतियों के सममक्ष यह एक घोर नवीन पद्धति न होकर उन सबको सक्षिप्त करने वाली एक पद्धति हो।

## युग की भाँति

युग की भाँति के अनुसार दर्शन का चिरंतन सत्य नवीन रूपों में उपस्थित किया जाना चाहिये। यदि दर्शन को कुछ धार्मिक चतुरवित्तावादियों तक सीमित नहीं रहना है बल्कि मानव जाति की सेवा करनी है तो उसको हमारे युग की भाँति के अनुसार बनना होगा। जगत, ईश्वर और व्यक्ति की त्रिपुटी के किसी भी अंग का निषेध करने वाला विद्वत्पक्ष दर्शन सर्वांग सत्य से पीछे हो रह जाता है। निराशावाद और पलायनवाद के अपने कारण हैं परन्तु वे सम्पूर्ण सत्य का प्रतिनिधित्व नहीं करते। जीवन की दुःख के रूप में व्याख्या, जीवन से उस दुर्दम्य मोह की वियोजना नहीं कर सकती जिसको हम अपने चारों ओर देखते हैं। ज्ञान की प्रत्येक शाखा में भावश्यकता से अधिक बाद और विवाद हो चुके हैं। समन्वय की भावश्यकता आज सर्वविदित है। परन्तु यह समन्वय एकत्रीकरण अथवा संयोगमात्र नहीं होना चाहिये। अन्य सभी को एक सर्वांगपूर्ण में समन्वित करने वाला गतिशील दृष्टिकोण ही इस कार्य को कर सकता है। फिर, कोई भी आधुनिक दर्शन विज्ञान के निष्कर्षों की अवहेलना नहीं कर सकता यद्यपि मूल्य भी उतने ही महत्वपूर्ण हैं जितने कि तथ्य। विज्ञान द्वारा मित्र विकास के सिद्धान्त को पाश्चात्य दर्शनिकों ने ग्रहण कर लिया है। भावश्यकता है उसके पूर्वीय आध्यात्मिक दृष्टिकोण से समन्वय की। यदि विकास को अनुभव के कुछ एकांगी तथ्य मात्र की नहीं बल्कि विद्वत् विधान की व्याख्या करनी है तो उसको आध्यात्मिक विवर्तन होना चाहिए। जैसे ज्ञान और क्रिया की अन्य शाखाओं में वैसे ही दर्शन में पूर्व और पश्चिम का एक समन्वय विकसित होना चाहिये। यह आत्मा, विकास और अनुभव के प्रत्यक्ष की समस्याओं के विशेष प्रसंग में होना चाहिये। पाश्चात्य दर्शनिकों को अपना धर्म बढ़ाकर उममें सभी प्रकार के अनुभव विशेषतया शुद्ध, धार्मिक और आध्यात्मिक इत्यादि सम्मिलित कर लेने चाहिये। आत्मा के एक यथार्थ ज्ञान पर पहुँचने के लिये पश्चिम की मनोवैज्ञानिक खोजों के साथ पूर्व के आध्यात्मिक अनुभव का समन्वय होना चाहिये।

## श्री अरविन्द का योगदान

### उपनिषदीय दृष्टिकोण का पुनरुद्धार

जैसा कि हमने आध्यात्मशास्त्र की भिन्न-भिन्न समस्याओं पर विचार करते

हृत् देता है श्री धरविन्द का दर्शन उन्निगरी की ओर प्रत्यागमन है। इतने सन्ने संपर्यपूर्ण इतिहास के पश्चात् भारतीय दर्शन श्री धरविन्द के विचारों में पुनः अपनी आत्मा को वा जाना है। परन्तु सन्ने विचार का मर्म स्पष्ट नहीं गया है। अर्थात् ओर विचार दोनों ही विरोधियों में होकर घाते खाते हैं। ईश्वर, सर्वज्ञ ओर विनिष्टाईत तथा अन्य सब दृष्टिकोण एकांगी होते हृत् भी मनुष्य के एक विशेष पहलू पर प्रकाश डालते हैं। उक्त एतमान दोष धर्म को पूर्ण के स्थान पर रगता है। श्री धरविन्द ने उन सभी को माना है परन्तु उनकी गीमाओं का भी निर्देश दिया है। उक्त दर्शन पूर्णतया स्वीकारात्मक है।

### सर्वांग दृष्टिकोण

यह सर्वांग मत है जो कि किसी का भी निषेध न करके सभी को एक उच्च समन्य में मिला देता है। दर्शन, धर्म, मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र तथा शिक्षा ओर मानव ज्ञान की अन्य सभी शाखाओं में श्री धरविन्द ने पूर्ण मानव पर, मानव के साथ प्रकृति पर ओर मानव, जगत् तथा ईश्वर में समान रूप से समन्वित आत्मा पर जोर दिया है। श्री धरविन्द के दर्शन की गृष्टभूमि में निर्देशक तत्त्व मन्विदा-नन्द का सर्वांग अनुभव है। जो कुछ है वह सत है क्योंकि कुछ भी निरपेक्ष के बाहर नहीं है। सच्चिदानन्द अपनी प्रतीतियों को असत्य नहीं बनाना बल्कि उनकी सत्यता को पुष्टि करता है। आत्मा निरपेक्ष में सत्य है। मानव भी उतना ही सत है जितना कि ईश्वर। मानव प्रेम भक्षण नहीं बल्कि देवी प्रेम की एक सीढ़ी है। परन्तु यह सब तुलनात्मक अध्ययन अथवा विचार पर आधारित कोई तार्किक आस्था नहीं है।<sup>१</sup> सर्वांग दर्शन सर्वांग योग, सच्चिदानन्द के सर्वांग साक्षात्कार पर आधारित है।

### सर्वांग पद्धति

जैसा कि हम तृतीय अध्याय में देख चुके हैं श्री धरविन्द की पद्धति सर्वांग है। दर्शनिक को जानना ही नहीं बल्कि विकसित भी होना है। विकसित होना ही जानना है। इस प्रकार दर्शन जीवन के निकट है। वह आध्यात्मिक अनुभव का ही एक सोपान है। परन्तु इससे उनकी हीनता नहीं सिद्ध होती। विज्ञान, धर्म, आध्यात्मशास्त्र, नीतिशास्त्र सबका अपना स्वधर्म है, सभी देवी सत्ता की ओर अपरिहार्य सोपान हैं। आध्यात्मिक सर्वोधि सब प्रकार के सर्वोधि ज्ञान के

२ “हम उनके ग्रन्थ में केवल बौद्धिक प्रत्यक्ष पर ही नहीं बल्कि साक्षात्कार के एक सन्ने जीवन पर आधारित सद्बस्तु की ओर एक महत्वपूर्ण सर्वांग दृष्टिकोण तथा मानव जाति के उत्थान के लिए एक अध्यात्मिक पद्धति पाते हैं।”

लिये स्थापित पाता है। परन्तु इससे प्रत्यय की स्पष्ट करने की आवश्यकता कम नहीं होती। यही दर्शन में इतने अधिक संपरंपरित मतों के लिये उत्तरदायी है। इसी से दार्शनिकों ने दर्शन के क्षेत्र में विदेशी पद्धतियों का प्रयोग किया है जिसका हम तृतीय अध्याय में वर्णन कर चुके हैं। फिलॉसफी, जैसा कि उसके नाम से स्पष्ट है, बुद्धिमत्ता का प्रेम है। अधिक व्यापक ही अधिक बुद्धिमान होता है। अतः दर्शन में सभी प्रकार के अनुभव सम्मिलित होने चाहिये। परन्तु इसके लिये एक सर्वोपरि साक्षात्कार और उसकी प्राप्ति के हेतु एक सर्वांग पद्धति की आवश्यकता है।

### सर्वांग योग

ऐसा ही है सर्वांग योग। जैसे-जैसे दर्शन जीवन से दूर हटता रहा वैसे ही वैसे वह तार्किक विश्लेषण के चक्र में फँसता गया जिसका परिणाम हुआ दर्शन का निपेक्ष। आध्यात्मिक अनुभव सभी सच्चे दर्शन का जीवन, प्राण और उसकी चरम परिणति है। भारतीय दार्शनिक सदैव ही परम सत्ता का साक्षात्कार करने की किसी पद्धति की खोज में रहे हैं। परन्तु ये सब प्रयास सदैव एकांगी रहे हैं। सर्वांग योग सम्पूर्ण सत्ता के द्वारा दैवी साक्षात्कार की पद्धति है। उसमें केवल आरोहण ही नहीं बल्कि दैवी सत्ता का जगत में अवतरण भी सम्मिलित है। उसका लक्ष्य व्यक्तिगत ही नहीं बल्कि सार्वभौम मोक्ष है, मोक्ष ही नहीं बल्कि वैयक्तिकरण, सद्निष्ठता और अतिमानसीकरण है। वह अन्य सभी प्रकार के योग का समन्वय करता और सद्बस्तु को सर्वांग रूप से प्राप्त करने की एक पूर्ण कला का विकास करने के लिये उन सभी में आगे बढ़ता है।

### सर्वांग मनोविज्ञान

जैसा कि हमने पाँचवें अध्याय में देखा है, श्री अरविन्द ने एक नवीन मनोविज्ञान की स्थापना की है जो मानव की अनेक गुप्त शक्तियों और इन्द्रियों को बतलाता है। वह मनोविज्ञान में विरोधी मतों के समन्वय की एक आधारभूमि भी प्रस्तुत करता है। खोज में विषय के अनुसार पद्धति में परिवर्तन होना चाहिये। मनोविज्ञान तथा दर्शन में कोई सब रोगों की एक दवा नहीं है। जैसे दर्शन में वैसे ही मनोविज्ञान में श्री अरविन्द धर्म सिद्धान्तों का निपेक्ष नहीं करता। वह केवल उनकी सीमाओं का निर्देश करता और एक सच्चे सर्वांग दृष्टिकोण पर पहुँचने के लिये उनका समन्वय करता है। उसकी मूल तुलना, निरीक्षण और नवीन प्रयोगों की एक वैज्ञानिक पद्धति है।

धर्मस्था बनाना दर्शन के विरुद्ध है

श्री अरविन्द न तो अविश्वासी है और न अन्ध विश्वासी। मानव ज्ञान किसी प्रकार की पूर्णता पर पहुँचने का दावा अभी नहीं कर सकता। ज्ञान सदैव

ही बृहत्तर और अधिक व्यापक सत्य की ओर बढ़ता है। अतः दर्शन में व्यवस्था बनाना अदार्शनिक है। श्री भरविन्द एक सदैव बढ़ने वाले ज्ञान में विश्वास रखता है। वह सदा ही उन्नति करने, संशोधन करने और परिवर्तन तक करने को तैयार रहा है। उसका दृष्टिकोण अत्यन्त उदार है। धर्म तथा दर्शन दोनों में ही श्री भरविन्द ने प्रत्येक मत के पीछे कुछ न कुछ कारण पाये हैं।

### सर्वांग धर्म

प्राध्यात्मिक विकास के अपने सिद्धान्त के अनुरूप श्री भरविन्द ने एक सर्वांग धर्म का प्रतिपादन किया है जिसका हम नवें अध्याय में विवेचन कर चुके हैं। इस प्रकार का धर्म प्राध्यात्मिक विकास की श्रेणियों में सभी प्रकार के धर्मों के लिये स्थान पाता है। मानव जाति के विकास में प्रत्येक धर्म ने सहायता दी है। धर्म एक मौलिक आवश्यकता की पूर्ति करता है और अपरिहार्य है। परन्तु उसके वर्तमान रूप में सुधार करने की आवश्यकता है। जितना ही अधिक प्राध्यात्मिक कोई धर्म होगा वह उतना ही उत्तम भी होगा क्योंकि प्राध्यात्मिकता ही उसका लक्ष्य है। रहस्यवाद सभी धर्मों का सार है परन्तु उसको सार्वभौम और स्पष्ट बनाने की आवश्यकता है। परन्तु श्री भरविन्द के लिये धर्म केवल एक प्रस्थापी अवस्था है। अतिमानव का कोई धर्म नहीं है। धर्म मानस से आत्मा के मार्ग में मध्य की अवस्था है। परन्तु मानव के प्राध्यात्मिकता में प्रवेश के लिये उसे योग को स्थान देना पड़ेगा। दैवी सत्ता तक पहुँचने का मार्ग धर्म नहीं बल्कि योग है। परन्तु योग धर्म, दर्शन अथवा विज्ञान का निषेध नहीं करता बल्कि उन सबके लिये स्थान पाता है और उनको भागवत-साक्षात्कार के साधनों के रूप में प्रयोग करता है।

### प्राध्यात्मिकता का स्वभाव

परन्तु जैसा कि हमने दसवें अध्याय में देखा है, श्री भरविन्द की सबसे बड़ी देन प्राध्यात्मिकता के स्वभाव का विवेचन है। उपनिषदों और गीता में भी सर्वांग आत्मा के विचार की अनेक मिनती है परन्तु श्री भरविन्द ने ही सर्वप्रथम आत्मा के मार्ग में विभिन्न सोपानों में सूक्ष्म भेदों की सृजना की और उसकी प्राप्ति के हेतु एक सर्वांग योग की स्थापना की। जैसा कि उसने निर्देश किया है सच्चिदानन्द की प्रगति में ब्रह्म-चेतना केवल एक निम्न सोपान है। इस प्रकार निरपेक्ष परब्रह्म है। अतिमानस तक ब्रह्म से परे है। श्री भरविन्द ने लिखा है कि वह अतिमानस के स्तर पर पहुँचने के बहुत पहले ब्रह्म चेतना पर पहुँच चुका था। जैसा कि हमने आठवें अध्याय में देखा है मनन से अतिमानस के बीच अनेक ज्योतिर्मय क्षेत्र पड़ते हैं। परन्तु हेगेन इत्यादि अन्य दार्शनिकों के विरुद्ध श्री भरविन्द कभी भी एक निरपेक्ष दर्शन अथवा निरपेक्ष के पूर्ण ज्ञान पर पहुँचने का दावा नहीं करता। उसने आजीवन समस्त सत्ता के अतिमानसीकरण का प्रयत्न किया जिसमें

जगत की प्रकृति का रूपान्तर भी सम्मिलित था। यह कहा जाता है कि स्थूल स्तर का प्रतिमानमीकरण करने के प्रयास में उसने अपना शरीर छोड़ दिया और नीचे से ध्वरा देने के लिये निश्चेतना में चला गया। इन विवादास्पद बातों की पुष्टि करने का प्रयास न करते हुए हमारा केवल मही कहना है कि एक सच्चे दार्शनिक के समान श्री अरविन्द ने कभी भी पूर्ण सत्य पर पहुँचने का दावा नहीं किया।

आध्यात्मिकता के स्वभाव के प्रसंग में श्री अरविन्द ने ही सर्वप्रथम आत्मा में चैत्यीकरण और संश्लिष्टता के स्थान पर जोर दिया। दर्शन में आत्मा का प्रत्यय कोई नया नहीं है। वह हेगेल, फोचे, शंकर, ब्रैडले तथा अनेक अन्य पूर्वीय और पश्चात्य दार्शनिकों में पाया जाता है परन्तु हम कहीं भी एक सच्चा सर्वांग दृष्टिकोण नहीं पाते। श्री अरविन्द के अनुसार आत्मा तन, मन और प्राण को संश्लिष्ट और रूपान्तरित करती है। अतः आध्यात्मिक दर्शन में सब प्रकार के अनुभवों का स्थान है।

### असीम का तर्क

जैसा कि हमने तीसरे अध्याय में देखा है आध्यात्मिक अनुभव सीमित के तर्क द्वारा नहीं समझाये जा सकते। आत्मा मानस के द्वारा नहीं बल्कि चेतना के तादात्म्य के द्वारा जानी जाती है। अतः उसका तर्क चेतना का तर्क होना चाहिये जो कि एक और असीम है यद्यपि उसमें एकता विविधता का उन्मूलन नहीं करती। श्री अरविन्द का असीम का तर्क उनके आध्यात्मिक दर्शन का प्रतिपादन करता है। यह कोई नया तर्क नहीं है क्योंकि हम उपनिषदों तथा गीता इत्यादि में भी उसके चिह्न पाते हैं परन्तु श्री अरविन्द ने ही प्रथम बार बुद्धि और बुद्धि से परे के तत्वों में भेद किया और एक नवीन तर्क की स्थापना की। तर्क को अनुभव के अनुसार बनाना चाहिये, अनुभव का तर्क के अनुसार चलना आवश्यक नहीं है। किसी भी संशोधि अथवा अनुभव की कसौटी तर्क नहीं बल्कि एक सच्चर सशोधि और अनुभव है। असीम के क्षेत्र में चेतना के अनुभवों का यथाशक्ति विद्वसनीयता से वर्णन करना बुद्धि का पवित्र कर्तव्य है। परन्तु यह नवीन तर्क अन्य तर्कों की अवहेलना नहीं करता बल्कि उनकी सीमायें निश्चित करता है। श्री अरविन्द विभिन्न प्रकार के अनुभवों में और उनके प्रतिपादन करने वाले विभिन्न तर्कों में अन्तर करता है। इस प्रकार सर्वांग दर्शन पूरी तरह बौद्धिक और आत्मानुरूप है।

### दर्शन और धर्म का समन्वय

जैसा कि हमने पिछले अध्यायों में देखा है, उपनिषदों की परम्परा में श्री अरविन्द ने मानव के विकास में दर्शन और धर्म दोनों के अधिकारों को माना



है। मानसिक स्तर पर दोनों ही परिहार्य हैं यद्यपि जब हम मानव का उत्क्रमण करते हैं तो वे अतिमानसिक ज्ञान और अतिमानसिक आनन्द के लिये स्थान छोड़ देते हैं। इस प्रकार अनेक दार्शनिकों के विरुद्ध श्री अरविन्द दर्शन और धर्म में कोई स्थायी खाई नहीं बनाता। ये दोनों ही परम सदैवस्तु तक पहुँचने के दो भिन्न-भिन्न मार्ग हैं। अतः परम सदैवस्तु को दर्शन और धर्म दोनों को ही सन्तुष्ट करना चाहिये। यह भौतिक रूप से समीचीन और व्यावहारिक रूप से साक्षात्कार करने योग्य है। ईश्वर को निरपेक्ष के अधीन करने वाला अथवा उसको प्रतीति मानने वाला दर्शन धर्म के लिये कोई स्थान नहीं रखता और इस कारण पूर्ण सत्य से पीछे रह जाता है। भास्या तर्क पर आधारित होनी चाहिये। धर्म के दर्शन को धर्म के बौद्धिक प्रतिपादन के लिये प्रबन्ध करना चाहिये। किन्तु क्योंकि न तो हृदय और न मानस और न दोनों मिलकर ही पूर्ण मनुष्य है अतः दोनों ही आत्मा में सदिनष्ट होने चाहियें। अतः श्री अरविन्द ने दर्शन और धर्म दोनों को ही योग के अधीन कर दिया है। परन्तु यह स्मरण रहे कि यही परमाधीन करने का अर्थ निषेध अथवा अवमूल्यन करना नहीं है। नवीन प्रकार की खोज के लिये नवीन पद्धति की आवश्यकता है। दर्शन और धर्म तथा विज्ञान और नीतिशास्त्र तक अग्ने-घण्टी क्षेत्रों में सर्वोच्च हैं। परन्तु आत्मा के साक्षात्कार के लिये योग अपरिहार्य है।

### नैतिकता का निषेध नहीं

श्री अरविन्द के दर्शन में नैतिकता का निषेध नहीं है क्योंकि व्यक्ति निरपेक्ष में भी सत्य है। परम सत्ता में आत्मा की वैयक्तिकता के लिये कोई स्थान न पाने वाला दर्शन समस्त नीतिशास्त्र तथा धर्म का निषेध करता है। अर्थात् पक्ष में सब प्रकार के तर्क दिये जाने पर भी यह समझना कठिन है कि शक्ति के दर्शन में नैतिकता और धर्म कैसे रह सकते हैं जबकि व्यक्तित्व का कारण अज्ञान है। श्री अरविन्द का श्रेष्ठ नैतिकता से परे है परन्तु मानसिक स्तर पर उसने नैतिकता को अपरिहार्य माना है।

### आध्यात्मिक विकास

जैसा कि हमने पिछले अध्यायों में देखा है, श्री अरविन्द के दर्शन को समझने की कुंजी आध्यात्मिक विकास है। उसके सभी विचार इसी मुख्य केन्द्र के इर्द-गिर्द चक्कर काटते हैं। योग इसी के साक्षात्कार की एक पद्धति है। समस्त दर्शन, धर्म, विज्ञान और नीति मानव और प्रकृति तथा दोनों में अन्तर्गत दैवी सत्ता के इस परम प्रयोजन को प्राप्त करके के सोपान हैं। जैसे अन्य स्थान पर जैसे ही यहाँ भी श्री अरविन्द ने सभी विद्वान्तों का समन्वय किया। श्री अरविन्द ने दर्शन, इतिहास, संस्कृति, विज्ञान, धर्म और राजनीति इत्यादि में विकास

त्रम दिखसाया है और सब नहीं विकासवादी प्रयोजन की सामान्य रूपरेखा के अनुरूप मविध्यवाणी की है।

## व्यक्ति और समाज

जैसा कि हमने दसवें अध्याय में देखा है, श्री अरविन्द देवी सत्ता में व्यक्ति और समाज में एक समन्वित सम्बन्ध स्थापित करता है। व्यक्तिगत मोक्ष सार्व-भौम माक्ष के साथ है। सामाजिक अत्मा की अवहेलना करने से मोक्ष का दृष्टिकोण एकांगी हो जाता है। इस प्रकार श्री अरविन्द ने बौद्धिसत्त्व के प्राचीन आदर्श को पुनः जाग्रत किया है। परार्थवाद का आधार परोपकार नहीं बल्कि उत्तममें अन्तःस्थ सद्बस्तु का साक्षात्कार है। देवी सत्ता कोई मृत एकता नहीं बल्कि एक मृदु विविधता है। अतः मानव और समाज अपनी वैयक्तिकता का विकास करके भी सामान्य बन्धनों को बनाये रख सकते हैं। यह कहना भी प्रति-पद्योक्ति नहीं होगी कि व्यक्ति एवं समाज की समस्याओं के सुलभाव के लिए श्री अरविन्द का दर्शन ही सर्वाधिक उपयुक्त है। इस प्रकार का उदार, सर्वांग और स्पष्ट दृष्टिकोण ही एक विश्व समाज की स्थापना कर सकता है।

## विज्ञानमय युग का संदेश

अपने विकास के सिद्धान्त के अनुरूप श्री अरविन्द ने विज्ञानमय युग के अवतरण की घोषणा की है। सभी गम्भीर विचारकों के समान वह मानव के वर्तमान गम्भीर संकट को देखता है और खतरे की चेतावनी देता है। निदान मानव से प्रतिमानव की ओर आरोहण है और उसका समस्त जीवन इसी कार्य के लिये अर्पण था। वर्तमान स्थिति कितनी भी निराशावादी क्यों न हो परन्तु फिर भी श्री अरविन्द के आशावाद के अपने कारण हैं। यह सब सामान्य योजना के अनुरूप है। श्री अरविन्द स्वयं भी विस्तार पर जोर न देकर स्थूल रूपरेखा का ही मर्मण करता है। मानव ने अनेक सुलभावों का प्रयोग किया है। मौखिक रूप से श्री अरविन्द का सुलभाव अन्य वादों से कहीं अधिक समीचीन है और यह आशा करने के लिये पर्याप्त कारण हैं कि व्यावहारिक रूप से भी वह अधिक उत्तम सिद्ध होगा।

## हमारे युग का दर्शन

इस प्रकार श्री अरविन्द का दर्शन हमारा युग दर्शन है। वह हमारे युग की सभी भाँगी का प्रतिनिधित्व करता है। वह प्राचीन और नवीन, पूर्व और पश्चिम परार्थवाद और आदर्शवाद, व्यवहारवाद और आध्यात्मिकतावाद का समन्वय करता है। गतिहीन, मायावादी और आदर्शवादी सिद्धान्त पलायनवाद, निराशावाद और सामाजिक, राजनीतिक विमृशालन की ओर से जाते हैं। मानव

जीवन की सभी समस्याओं को सुलझाने वाला और सभी ज्ञान को एक सर्वांग पूर्ण में व्यवस्थित करने वाला एक विद्वत् रूप दर्शन ही मानवता की सेवा कर सकता है। श्री अरविन्द ने इस दिशा में मार्ग दिखाया है। यह भारी दार्शनिकों पर छोड़ दिया गया है कि वे स्थूल रूपरेखा को समझें और मानव जाति के पुनर्जागरण में सच्चाई से अपना भाग बंटाने के लिये एक स्वनामधन्य दर्शन विकसित करें।

## SELECT BIBLIOGRAPHY

- |                    |   |
|--------------------|---|
| Alexander E.,      | <i>Space, Time and Deity (1920) Vol I &amp; II</i>  |
| Aldous Huxley      | <i>Ends and Means</i>   |
| Arnold Toynbee     | <i>A Historian's approach to Religion.</i>  |
| Aliotta, S.        | <i>Idealistic Reaction against Science.</i>   |
| Bradley, F.H.,     | <i>Appearance and Reality. 2nd Edn. 9th Imp</i>   |
| Blackham, H.J.,    | <i>Six Existentialist Thinkers.</i>   |
| Bergson            | <i>Creative Evolution</i>   |
|                    | <i>The Two Sources of Morality and Religion. (Eng Trans. by Audra and others). Published by Macmillan (1935).</i> |
| Collingwood, R.G., | <i>An Essay on Metaphysics</i>  |
| Croce, B.,         | <i>Practica (Eng Trans).</i>  |
|                    | <i>The Philosophy of Spirit.</i>  |
| Datta, D.M.,       | <i>The Chief Currents of Modern Philosophy.</i>   |
| Deussen, P.,       | <i>Systems of Vedanta.</i>  |
| Freud, S.,         | <i>The Future of an Illusion.</i>   |
|                    | <i>Moves and Monotheism</i>   |
| George Santayana   | <i>The Essays on Critical Realism.</i>  |
| Gentile, G.,       | <i>Theory of Mind as Pure Act</i>   |
|                    | <i>(Eng. Trans. by H. Wildon Carr, Macmillan).</i>  |
| Green, T.H.,       | <i>Prolegomena to Ethics. 5th Edition.</i>  |
| Joachim            | <i>The Nature of Truth.</i>   |
| John Dewey         | <i>Democracy and Education</i>  |
|                    | <i>The Quest for Certainty.</i>   |
| Ishwar Krishna     | <i>Samkhya Karika.</i>  |
| Kierkegaard, S.,   | <i>Concluding Unscientific Postscript.</i>  |
| Leuba, J.H.,       | <i>Psychology of Religious Mysticism.</i>   |
| Lloyd Morgan       | <i>Emergent Evolution (1923).</i>   |
| McTaggart, J.M.E., | <i>Some Dogmas of Religion.</i>   |
| Maitra, S.K.,      | <i>The meeting of the East &amp; West in Sri Aurobindo's Philosophy.</i>  |
| Principal Caird    | <i>Introduction to The Philosophy of Religion.</i>  |
| Pringle Pattison   | <i>Idea of God.</i>   |
|                    | <i>Man's Place in the Cosmos and Other Essays.</i>  |
| Plato              | <i>Republic.</i>  |
| Plotinus           | <i>The Neo Platonists.</i>  |

Patanjali	<i>Yoga Sutra.</i>
Roy, D.K.,	<i>Among the Great.</i>
Roy, A.B.,	<i>The World Crisis.</i>
Radhakrishnan, S.	<i>The Vedanta.</i>
Ramanuja	<i>Sri Bhasya.</i>
Schiller, F.C.S.,	<i>Logic for Use.</i>
Samkara	<i>Com. on Brahma Sutra.</i>
	<i>Com. on Gita</i>
	<i>Com on Gauda Pada Karika.</i>
	<i>Com on Tait. Upanisad.</i>
	<i>Com on Mandukya Upanisad.</i>
	<i>Viveka Chudamani.</i>
Sureshwara	<i>Naishkarmyasiddhi.</i>
Sri Aurobindo	<i>The Life Divine, Vol. I &amp; II</i> (Second Edition, Dec 1944.)
	<i>The Essays on Gita, Vol. I. 3th Edn., 1949.</i>
	<i>Vol. II. 4th Edn., 1949.</i>
	<i>The Human Cycle, 1st. Edn., 1949.</i>
	<i>The Ideal of Human Unity, IIrd Edn., 1950.</i>
	<i>The Superman, IV Edn., 1950.</i>
	<i>The Riddle of this World, III Edn. 1946.</i>
	<i>The Supramental Manifestation, I Edn., 1949.</i>
	<i>The Yoga and its Objects, V Edn 1949.</i>
	<i>The Renaissance in India, III Edn, 1946.</i>
	<i>The Ideal of Karma Yogin, VII Edn. 1950</i>
	<i>The Foundations of Indian Culture</i> (American Edition 1953)
	<i>The Synthesis of Yoga, 1st University Edn. 1955.</i>
	<i>The Mother, 1st Edn., Third Impression 1940.</i>
	<i>The problem of Re-Birth, I Edn 1952.</i>
	<i>Letters of Sri Aurobindo, I Series,</i> <i>II Edn., 1950.</i>
—Ditto—	<i>II Series,</i> <i>I Edn., 1949.</i>
—Ditto—	<i>III Series,</i> <i>I Edn., 1949.</i>
—Ditto—	<i>IV Series,</i> <i>I Edn., 1951.</i>

*Ideals and Progress, III Edn. 1946.*  
*Evolution, IV Edn., 1944.*  
*Heraclitus, II Edn., 1947.*  
*Bases of Yoga, V Edn., 1949.*  
*Lights on Yoga, V Edn., 1953.*  
*More Lights on Yoga, I Edn., 1948.*  
*Views and Reviews, II Edn., 1948.*  
*Elements of Yoga, I Edn., 1953.*  
*Thoughts and Glimpses, I Edn., 1950.*

Underhill, Miss Evelyn. *Mysticism.*  
 Valmiki *Yoga Vasistha.*  
 Vachaspati Misra *Bhamati.*  
 Vidya Ranya *Panch Dashi.*  
 Willam James *Varieties of Religious Experience.*  
*Pragmatism.*  
*Principles of Psychology.*  
*The Will to Believe.*  
*Reflex Action and Theism.*  
 Whitehead, A.N. *Process and Reality*  
*Religion in the Making.*  
*Nature and Life.*  
*The Philosophy of A. N. Whitehead.*  
 Wildon Carr *The Philosophy of Croce.*

## JOURNALS

The Hibbert Journal	October 1956.	
— Ditto —	October 1955.	
— Ditto —	April 1955.	
The Philosophical Review	January 1956.	
Journal of Philosophy	Vol. L III,	No. 5 March 1956
The Advent	Vol. VII,	No. 2, 1950.
— Ditto —	Vol. VIII,	No. 1, 1951.
— Ditto —	Vol. IX,	No. 4, 1952.
— Ditto —	Vol. X,	No. 1, 1953.
— Ditto —	Vol. X,	No. 2, 1953.
— Ditto —	Vol. XI,	No. 2, 1954.
Sri Aurobindo Mandir Annual	Nos. 6 and 11.	
Mother India (Monthly)	August & December 1952.	

1

2

3

4

5

6

7

8

9

C		Cosmic self	विश्वपुरुष
Calm	स्थिरता	Cosmos	विश्व
Cannon	धनुसामन	Creation	सृष्टि
Category	वर्ग	Creed	मत
Causality	कार्यकारणभाव	Criterion	पसीटी
Centrifugal	केन्द्रविमुख	Cult	सम्प्रदाय
Centripetal	केन्द्राभिमुख	Cycle	चक्र
Classification	वर्गीकरण	D	
Coercion	निग्रह	Deduction	निगमन
Cognition	ज्ञान	Deity	देवता
Collectivism	समूहसम्वन्ध	Delight	आनन्द
Complementary	पूरक	Descent	अवरोहण
Comprehending	ममप्रबोधोपात्मक चेतना	Determinism	नियतिवाद
Consciousness		Disgust	धृणा
Comprehension	समग्र बोध	Di-harmony	असंगति
Concentration	एकाग्रता	Disparate	विषम
Concentric	समकेन्द्रित	Divine (adj)	दिव्य
Conceivable	बहनीय	Divine Life	दिव्य जीवन
Concept	प्रत्यय	Dual	द्वैत
Conception	प्रत्ययन	Dualism	द्वैतवाद
Concrete	मूर्त	Dynamic	गतिमान
Conditional	सापेक्ष	E	
Consecration	निवेदन	Earth	पार्थिव चेतना
Consciousness	चेतना	Consciousness	
Contemplation	निदिध्यासन	Ego	अहम्
Contradiction	विरोध	Egoism	अहभाव
Convention	रुढ़ि	Ektron	विद्युत्कण
Conversion	धर्मान्तर	Element	तत्त्व
Conviction	निश्चय	Embodiment	मूर्त स्वरूप
Correlation	सह-गम्बन्ध	Emotion	सवेग
Correspondence	अनुकूलता	Emotional being	भावमय पुरुष
Cosmic	विश्वगत	Empiricism	अनुभववाद
Cos. Consciousness	विश्वचेतना	Energy	शक्ति
Cosmic nature	विश्व प्रकृति	Equanimity	सन्तुलन



Equation	समीकरण	Identity	सादात्म्य
Essence	सार	Illumined mind	मानदीप्त मन
Essential	सारभूत	Immanent	अन्तःस्थ
Eternal	शाश्वत	Inconscience	निदचेतना
Ethics	नीतिशास्त्र	Inconsistency	असंगति
Evolution	विकास	Indeterminate	निश्चिप
Existentialism	अस्तित्ववाद	Individuality	वैयक्तिकता
Experience	अनुभव	Instinct	भूल प्रवृत्ति
Extension	विस्तार	Integral	सर्वांग
F		Intellectual mind	बौद्धिक मानस
Faith	आस्था	Intuition	सम्बोधि
Feeling	अनुभूति	Intuitive mind	सम्बोधिमय मन
Fiat	आदेश	Involution	निवर्तन
Fidelity	स्थिर निष्ठा	L	
Force	शक्ति	Life	जीवन, प्राण
Form	रूप	Life-energy	प्राण-बल
Formless	अमूर्त	Life-force	प्राण-शक्ति
Formula	सूत्र	M	
Fundamental	मौलिक	Manifestation	अभिव्यक्ति
Fusion	एकीकरण	Matter	जड़
G		Meditation	ध्यान
Generalisation	सामान्यीकरण	Mental	मनोमय
Gnosis	विज्ञान	Metaphysics	आध्यात्मशास्त्र
Gnostic being	विज्ञानमय पुरुष	Method	पद्धति
Grace	कृपा	Monism	अद्वैतवाद, एकवाद
Gradation	क्रमविन्यास	Mystic	रहस्यवादी
H		N	
Harmony	सार्मजस्य	Nature	प्रकृति
Hedonism	सुखवाद	Negative	नकारात्मक
Hierarchy	कोटिक्रम	Nescience	निर्ज्ञान
Higher Mind	उच्चतर मानस	Nooumenon	वस्तु स्वयं
Humanism	मानवतावाद	O	
I		Occult	गुह्य
Idealism	आदर्शवाद	Over mind	अधिमानस

P		Self-giving	आत्म-दान
Pantheism	सर्वेश्वरवाद	Self-knowledge	आत्म-ज्ञान
Person	पुरुष	Self-observation	आत्म-निरीक्षण
Phenomenon	स्वात्मिक सत्ता, प्रपञ्च	Self-offering	आत्माञ्जलि
Poise	भवस्या	Self-Respect	आत्म-सम्मान
Positivism	विज्ञानवाद, भाववाद	Self-Sacrifice	आत्म-वसिदान
Power	शक्ति	Self-Surrender	आत्म-समर्पण
Pragmatism	व्यवहारवाद	Sensation	संवेदन
Psychic	चैत्य	Sheath	शोष
Psycho-Analysis	मनोविश्लेषण	Soul	आत्मा, जीव
R		Space	दिक्
Ratlocination	वितर्क	Spirit	अन्तरात्मा
Real Idea	सत प्रत्यय	Spiritual	आध्यात्मिक
Reality	सद्बस्तु	Sub-Conscience	भवचेतन
Realisation	साक्षात्कार	Sub-Conscient	भवचेतन
Realism	व्याप्यवाद	Sub-conscious	भवचेतन
Reason	तर्क, बुद्धि	Sub-conscious Being	भवचेतन पुरुष
Recognition	प्रत्यभिज्ञा	Subject	विषयी
Re-incarnation	पुनर्जन्म	Subjective	आत्मगत
Relative	सापेक्ष	Sublimation	उन्नयन
Repression	निग्रह, दमन	Subliminal	सलवर्ती पुरुष
Repulsion	द्वेष	Being	प्रच्छन्न
Revelation	सत्य दर्शन	Subliminal	प्रच्छन्न
S		Consciousness	चेतना
Seer	दृष्टा	Substance	पदार्थ
Self	आत्मनू	Subtle	सूक्ष्म
Self-Assertion	आत्म प्रतिष्ठा	Super-conscience	अतिचेतना
Self-Awareness	आत्ममान	Super-conscient	अतिचेतन
Self-Consecration	आत्म-निवेदन	Super-man	अतिमानव
Self-dedication	आत्मोत्सर्ग	Super-mind	अतिमानस
S. determination	आत्म-निरूपण	Supramental	अतिमानसिक
Self-delight	आत्मानन्द	Supra-physical	अतिभौतिक
Self-evident	स्वयंसिद्ध	Supremo	परम
Self-existent	स्वयंभू	Supreme (The)	परात्पर

# १८८ श्री अरविन्द का सार्वांग दर्शन

Symbol	प्रतीक	Transformation	रूपान्तर
Synthesis	समन्वय	U	
T		Ultimate	अन्तिम
Tendency	प्रवृत्ति	Unity	एकता
Theory	मत, सिद्धान्त	Universal	सार्वभौम
Theoretical	मौखिक	(The) Universal	विश्वमय
Thought	विचार	Utilitarianism	उपयोगितावाद
Time	काल	V	
Transient	अनित्य	Vision	दृष्टि
Transition	सन्क्रमण	Vital	प्राणायामक
Transmute	परिवर्तन करना	Vitalism	प्राणवाद
Triune	त्रिविध	W	
Truth	सत्य	Waking Consciousness	जाग्रत चेतना
Tradition	परम्परा	Whole	पूर्ण
Transcendence	उत्क्रमण	Will	संकल्प
Transcendent	विश्वातीत		

